HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO A LA POSMODERNIDAD

Gilbert Hottois



CATEDRA

Historia de la filosofía
del Renacimiento
a la Posmodernidad

Colección Teorema
Serie mayor

Gilbert Hottois

Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad

Traducción de Marco Aurelio Galmarini

CATEDRA
TEOREMA

Título original de la obra
De la Renaissance à la Postmodernité
Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine



Juan Ignacio Luca de Tena, 15 28027 Madrid
Depósito legal M 9 596-1999
I S B N   84-376-1709-X
Printed in Spain
Impreso en Gráficas Rógar, S A
Navalcarnero (Madrid)



A Roland

Sumario

Prefacio

La historia de esta obra es indisociable de la enseñanza consagrada a «Las grandes corrientes de la filosofía hasta nuestros días», que imparto en la Universidad de Bruselas desde finales de los setenta con destino a un amplio público interdisciplinario, la mayor parte del cual no tiene la filosofía como asignatura básica Este libro lleva la marca de su origen y de su vocación didáctica

He buscado ante todo la claridad de la exposición, para lo que he explicado y explicitado sin miedo a las repeticiones Me he ceñido a los puntos esenciales de las filosofías presentadas y, en la medida de lo posible, he indicado las grandes articulaciones y he descompuesto en sus elementos los principales argumentos y razonamientos complejos Esa voluntad de clarificación, que sin duda el especialista considerará a veces demasiado simplificadora, se expresa también en la redacción y la diagramación La obra no es literaria en absoluto, no se lee como una novela Está destinada al estudio y a la consulta No se dirige al filósofo experimentado, ni al profano en busca de información y de cultura filosófica que no esté dispuesto a realizar el esfuerzo necesario para adquirirlas Esta pensada para el principiante La densidad de los desarrollos se compensa con una presentación analítica y aireada, a la que contribuyen las líneas directrices y las palabras clave que encabezan cada capítulo, así como las múltiples subdivisiones de los capítulos y las frecuentes enumeraciones con guiones que estructuran las explicaciones Me he extendido poco sobre los datos externos (biografía, contexto socio-histórico), que he limitado a unas pocas indicaciones que permitan situar al pensador, con el fin de concentrar la atención en su pensamiento, en cuya presentación he evitado el recurso inútil a una terminología técnica, incluso esotérica, que no ha dejado huella histórica En cambio, he empleado con abundancia el vocabulario filosófico general y propio de la cultura del «hombre de mundo» Es

el léxico de la abstracción conceptual, esencial para todo el que aspire a asumir una posición lúcida y crítica en este complejo mundo nuestro He huido de la paráfrasis —generalmente poco esclarecedora para el profano— y he reducido las citas a una función ilustrativa, a manera de llamativas imágenes idiomáticas

La elección de las filosofías que se presentan responde a diversos criterios En gran parte, es una elección «clásica» Sin embargo, de las figuras principales de la historia de la filosofía, he dado prioridad a las típicas de una posición o fundadoras de una corriente filosófica Con ello he pretendido dar claves e indicar pistas Necesariamente, esta elección es tanto más subjetiva y arriesgada cuanto más se avanza en el siglo XX, en particular en lo que concierne a las últimas décadas Asumo su parcialidad, en el doble sentido de que no es total ni es imparcial, debido sobre todo a los límites forzosos que lleva asociada la primordial vocación didáctica de este libro Dentro de estos límites, me he esforzado por preservar un cierto equilibrio —imperfecto, sin duda— entre las áreas (francesa, alemana, anglosajona), las corrientes (fenomenología, filosofía del lenguaje, estructuralismo, posmodernismo, etc) y los centros de interés (ciencia, ética, política, naturaleza, sociedad, etc) También he reservado sitio para dos corrientes de pensamiento que, sin ser directamente filosóficas, han ejercido una inmensa influencia en la filosofía contemporánea el evolucionismo y el psicoanálisis

Sin embargo, esta presentación, interesada en mostrar la riqueza y la diversidad de la filosofía contemporánea y su génesis histórica, no es impersonal No lo es en la medida en que el propio autor participa en las discusiones que jalonan su época, pues es ante todo filósofo y sólo en segundo lugar, y en respuesta a exigencias pedagógicas, historiador de la filosofía Esta raigambre en el debate filosófico contemporáneo presenta por lo menos un aspecto positivo en esta historia de la filosofía moderna y contemporánea he dedicado una parte considerablemente extensa al estudio de la filosofía del siglo XX y a los problemas que se discuten hoy en día, en vísperas del tercer milenio He querido evitar al lector la decepción que tan a menudo se experimenta ante las historias de la filosofía que se detienen en 1900, con la muerte de Nietzsche, o que sólo se arriesgan a timidísimas indicaciones acerca de algunas filosofías y poblemas filosóficos del siglo XX que se supone respetables Esa imagen de la filosofía contemporánea es falsa y deplorable, debido a que produce una impresión de miseria, sobre todo cuando se la compara con las ricas presentaciones de las ciencias y las tecnologías del siglo XX Por tanto, es menester decirlo una y otra vez la filosofía contemporánea es extremadamente viva y, ante todo,

muy solicitada por los practicantes de las tecnociencias que reflexionan sobre sus respectivas prácticas en el seno de un mundo extraordinariamente complejo y móvil, recorrido por violentas tensiones en el camino a una posible integración planetaria. Esta solicitación, a la que el autor es sensible, constituye el hilo conductor, más o menos visible, de esta obra.

En términos más precisos, se trata de la convicción de que un aspecto absolutamente determinante de la modernidad es el esfuerzo de la ciencia experimental, que no ha dejado de modificar profundamente nuestro mundo y nuestra forma de vida. También, de la convicción de que esta empresa moderna de «saber» es radicalmente activa, operativa, práctica, técnica, y que se abre necesaria y fundamentalmente a cuestiones éticas y políticas (la sociedad o la ciudad), sin perder no obstante de vista la relación igualmente importante (y operativa en tanto simbolización) con la naturaleza (terrestre) y con el universo, considerado en su inmensidad espacial y temporal. Por último, se trata de la convicción de que los problemas de estas últimas décadas y de las próximas conciernen a la articulación entre la IDTC (Investigación y Desarrollo Técnico-Científico) de origen occidental y la humanidad multicultural, históricamente variada, asociada de manera muy desigual a la dinámica técnico-científica *e incluso, en gran parte, ajena a ella. En buena medida, las elecciones* y los comentarios que se leerán en esta historia de la filosofía moderna y contemporánea se inspiran en estas convicciones y en los interrogantes y las preocupaciones que suscitan y que también son hipótesis de interpretación prospectiva.

En resumen, esta obra comprende tres fases. La primera es la *Introducción*, rápida visión panorámica de la historia de la filosofía occidental anterior al Renacimiento. Esta introducción sólo tiene función referencial, a fin de presentar y fijar ciertas nociones en primera aproximación, a modo de apoyo didáctico al filósofo principiante. La segunda fase llega a los albores del siglo XX y es todavía marcadamente clásica, esperada y sucinta. La última fase, que ocupa casi dos tercios del libro, es la más personal y también la más controvertible. Los reproches más legítimos de no haber hablado de tal o cual pensador serán los que a ella se refieran. Sin mucho esfuerzo habría podido multiplicar los nombres propios y las breves evocaciones en ciertas líneas filosóficas significativas, cuyos apellidos vendrían a abultar el índice. Pero me he resistido a esa tentación de despliegue superficial de erudición, pues no hubiera aportado nada al lector. Por el contrario, sólo lo habría ahogado en una multitud de referencias insustanciales y sin justificación. Por tanto, hay nombres importantes (o, en todo caso, tan importantes como otros efec-

tivamente mencionados) que en este libro brillan por su ausencia, lo que no implica un juicio de valor por mi parte Se trata simplemente de que ha habido que escoger, y esa elección, incluso en los límites marcados por los criterios a los que se ha hecho alusión y el interés rector, ha tenido algo de arbitrario, fruto del azar y de mis lecturas y encuentros Sin embargo, una elección parcialmente distinta apenas habría alterado en la práctica el espíritu general de la empresa, sino tan sólo afectado ciertos aspectos de su ilustración

En el capítulo de los agradecimientos, vaya ante todo mi gratitud a los incontables estudiantes cuyas expectativas, a lo largo de los años, han dado consistencia a esta historia y le han impreso un perfil También estoy agradecido a mi editor, que me ha estimulado con entusiasmo para que la transformara en libro Y también a los lectores de la edición experimental de 1996, por sus observaciones y consejos

Por último, agradezco a Marie-Geneviève Pinsart, ayudante diligente en el curso y que ha tenido a bien encargarse de una multitud de investigaciones bibliográficas, en particular en lo que concierne a las lecturas sugeridas, todas ellas agotadas en la edición francesa y citadas al final de cada capítulo (o de partes de capítulo) según la edición más reciente Estas listas, por supuesto, son meramente indicativas, como puertas de entrada entre otras posibles*

Para completar su información general, el lector podra remitirse a otras historias de la filosofía moderna y contemporanea, como Y Belaval, (comp), *Historia de la filosofía,* vols 2 y 3, Madrid, Siglo XXI, E Bréhier, *Historia de la filosofía,* 2 vols , Madrid, Tecnos, F Châtelet (comp), *Historia de la filosofía,* vols 2-4, Madrid, Espasa-Calpe, F Duque Pajuelo, *Historia de la filosofía moderna la era crítica,* Madrid, Akal, 1998, B Magee, *Los grandes filósofos,* Madrid, Cátedra, 1990, M Serres, *Historia de las ciencias,* Madrid, Cátedra, H J Storig, *Historia universal de la filosofía,* Madrid, Tecnos, 1998 (2ª ed)

* Para esta edicion espanola se han mantenido las Lecturas sugeridas por el autor ofreciendo la edicion espanola cuando la hay, y se han anadido otras de con sulta mas asequible para el lector espanol

Introducción a modo de referencia

Hace más de dos mil quinientos años, en el siglo VI antes de la era cristiana, se propagaron en el mundo oriental mutaciones y procesos culturales de gran alcance histórico. Se trataba de nuevas maneras de reaccionar simbólicamente a la condición humana, tomando más o menos distancia respecto de las respuestas mágico-religiosas o míticas. Y esas reacciones se perpetuaron hasta nosotros junto con el recuerdo de las personalidades y los textos fundadores.

Zaratustra (actual Irán, alrededor de 560 a.C.) funda un dualismo que opone la Fuerza del Bien y de la Luz a la Fuerza del Mal y de las Tinieblas.

Sidarta Gautama (India, 560-480 a.C.) predica una religión sin dios y accede al Despertar convirtiéndose en el Buda.

En el curso de las mismas décadas, Confucio da a China una moral individual y colectiva tradicionalista y rigurosamente ritualizada.

Por último, siempre en China, Lao-Tse enseña la Vía del Tao, mientras que Mahavira, en la India, funda el jainismo.

Mucho más cerca de nosotros, en la costa mediterránea de la actual Turquía, donde se articulan Oriente y Occidente, colonizada entonces por los griegos bajo la forma de ciudades comerciales florecientes y cosmopolitas, también surge una mutación cultural cuyos efectos atravesarán los milenios.

1. El nacimiento de la filosofía

Nos encontramos en Jonia (así se llamaba la región); más exactamente, en la ciudad portuaria de Mileto, hace veinticinco siglos. Hombres al mismo tiempo sabios, técnicos y poetas, a la vez que viajeros, inventores y exploradores, componen discursos para decir

aquello que fundamentalmente es, y en esta nueva manera de utilizar el lenguaje parecen buscar —¿y encontrar?— una manera inédita de apaciguar la inquietud de la condición humana, sin apelar a entes ni a fuerzas sobrenaturales ni sobrehumanas. Aún no se les llama «filósofos» —para que este apelativo se imponga habrá que esperar a Platón (427-347 a.C.)—[1], sino «físicos» o «fisiólogos», es decir, individuos que «hablan de la *physis*». Pues *physis* —que ahora traducimos como «naturaleza»— es la palabra que utilizaban ellos para evocar la realidad más fundamental que lo engloba todo —incluidos los seres humanos—, una realidad a la vez una e infinitamente múltiple, siempre en devenir y en transformación, viva y cuya identidad unitaria se mantiene al margen para dejar ser a la diversidad de los fenómenos efímeros. *Physis* es el primer nombre filosófico del *ser*, el menos infiel, dirá Heidegger veinticinco siglos después. De los fisiólogos nos han llegado fragmentos de tratados, la mayor parte de los cuales se titulaban *Peri Physeos* («De la naturaleza»). Para comprender qué podía evocar la palabra «physis» es menester pensar en el crecimiento de las plantas (en griego, planta se dice *phyton*) y en su expansión. La *physis* es la materia universal, viva, que crece, se desarrolla y se expande por doquier de distintas maneras en todo lo que es y deviene. La *physis* es fundamentalmente «poiética» (creadora), pero de sí misma y eternamente. La idea de un dios creador de la naturaleza *ex nihilo* (como en el *Génesis* de la Biblia) es extraña al espíritu filosófico de los griegos.

Si los primeros filósofos coinciden en describir el ser como *physis*, se diferencian desde el momento mismo en que se trata de precisar qué es lo que da unidad a la *physis*, esto es, de determinar el principio dinámico de la expansión universal y múltiple. Tales

[1] La etimología enseña que «filósofo» quiere decir «amante de la sabiduría». Los términos arcaicos (cfr. Homero) son *sophós* o *sophistés* y designan el individuo que dispone de la *sophía*, que primitivamente era un saber práctico —habilidad del artesano o del técnico— y un saber-sabiduría basado en la experiencia. Luego estos dos sentidos se separarán para oponer el hábil o astuto (como el sofista) y el auténtico sabio (o filósofo). Originariamente, el saber de la *sophía* es fundamentalmente práctico. Sin embargo, a partir del siglo VI se le asociará la idea de un conocimiento teórico, general y total. Entonces aparece en la tradición pitagórica el término «filósofo», que designa al iniciado en busca de un saber teórico y esotérico (cuya enseñanza principal estribaba en que «todo es número»). Ese saber es vehículo de sabiduría y de serenidad, pues el conocimiento teórico de la estructura matemática del universo contribuye a la armonía del alma que a ella se aplica. La *sophía* es el objeto de un deseo humano desinteresado, que libera el espíritu al apartarlo de preocupaciones e intereses sensibes y prácticos. Pero únicamente los dioses pueden gozar perfectamente de ella, mientras que los seres humanos, en tanto que *filó*sofos, sólo pueden tender a ese ideal.

(de Mileto, hacia 624-546 a. C.) afirma que el principio es el *agua*, Anaxímenes lo identifica con el *aire*. Heráclito, oriundo de Éfeso, ciudad jónica al norte de Mileto, lo asimila al *fuego*, al mismo tiempo que niega las identificaciones estables, puesto que *todo cambia perpetuamente*, todo fluye de una cosa a otra, de lo mismo a lo contrario. Anaximandro, discípulo de Tales, también evita caer en la trampa de la identificación al evocar el principio originario con el nombre negativo de *âpeiron* (lo indeterminado).

Es preciso destacar esta diversidad a la vez unitaria (todos hablan de la *physis*, ninguno recurre a una explicación trascendente) y polémica: desde el primer momento, la respuesta filosófica es múltiple, crítica, objeto de debate, argumentada. Y eso se diferencia profundamente de la respuesta religiosa o mítica, fundada exclusivamente en *una* palabra, en *un* relato, original y sagrado. Con la invención de un origen trascendente, la respuesta no filosófica se alza por encima de la discusión humana. Y aun cuando, a lo largo de los siglos, los textos sagrados fundadores de una religión sean comentados e interpretados, no los siguen otros textos y otras palabras de importancia igual o análoga. Desde este punto de vista, la tradición filosófica occidental —a lo largo de la cual no han dejado de multiplicarse nombres propios y textos capitales, desde Platón a Wittgenstein, pasando por Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche y otros— constituye un proceso cultural único e incomparable.

2. Los sofistas y Socrates

La naturaleza crítica y polémica de la filosofía producirá todos sus efectos a partir del siglo V a. C., en Atenas. Atenas es una ciudad democrática donde impera una amplia libertad de palabra. Allí el acceso al poder y a las responsabilidades políticas está condicionado por el arte del discurso y la habilidad para discutir, por la capacidad para inventar y presentar argumentos a favor de la tesis que se defiende y objeciones a la tesis del adversario. En ese contexto, la filosofía naciente encuentra una función socialmente interesante y lucrativa: «los sofistas» enseñan a los jóvenes atenienses afortunados el arte de convencer y de seducir por la palabra. Ha nacido la retórica, teoría y práctica de la argumentación que no apunta a descubrir la verdad, sino a convencer a un público o a vencer en una discusión.

Pero los sofistas (los más famosos de los cuales fueron Protágoras y Gorgias), son figuras filosóficas ambivalentes. Durante mucho tiempo se las percibió a través de la imagen que transmitieron Só-

crates y Platón, que los describen como mercenarios de la ilusión y del discurso mistificador, como antifilósofos Sócrates (470-399 a C), el maestro de Platón, hereda de los sofistas el espíritu crítico universal y el gusto por la discusión, pero quiere poner estas cualidades al servicio ético de la investigación de la verdad y del bien y no al servicio inmoral de la ganancia, el placer o el poder Así los presenta Platón, quien, a pesar de todo, tendrá que reconocer, en particular en el diálogo titulado *El Sofista,* que las cosas no son tan simples, pues es imposible distinguir de manera absoluta y de una vez para siempre entre términos que, no obstante, se oponen el ser y el no-ser, la verdad y la apariencia, el bien y el mal, lo mismo y lo otro, el filósofo y el sofista Sin embargo, lo que se reconocerá será la *dialéctica,* no la sofística La aportación de los sofistas a la historia del pensamiento ha sido valorada en el siglo XX Se ha destacado que su relativismo escéptico (fundado en una erudición exhaustiva de las inagotables controversias filosóficas sobre la naturaleza de lo que es y de lo que debe ser) introdujo la libertad y la tolerancia en el ejercicio del espíritu crítico la convicción metódica de que *toda* tesis es discutible y, por tanto, de que no hay dogma También se ha reconocido su humanismo, solidario del relativismo ajeno a la postulación seria (no retórica) de cualquier absoluto o de cualquier trascendencia Se ha puesto en evidencia su pragmatismo Invita a considerar el lenguaje no ya como espejo destinado a reflejar de verdad la realidad, sino como instrumento humano al servicio de la acción humana Un instrumento de comunicación que hace posible acuerdos y convenciones que fundan las leyes de la Ciudad de otra manera que mediante la referencia a un orden natural o divino cualquiera Desde hace unas décadas, todos estos aspectos de la sofística antigua han ido adquiriendo nuevo relieve y una gran actualidad a la luz de la filosofía del lenguaje, de la argumentación y de la discusión

3 PLATON LA INSTITUCION DE LA NATURALEZA IDEALISTA Y DIALECTICA DE LA FILOSOFIA

En un célebre pasaje de *La República,* Platón (Atenas, 427-347 a C), expone su teoría del conocimiento (su epistemología) y su teoría de la realidad (su ontología) en forma de alegoría Se imagina a los hombres encadenados desde siempre en una caverna de la que sólo ven el fondo Por fuera pasan seres vivos y cosas cuyas sombras, proyectadas sobre la pared rocosa, constituyen para los prisioneros la única realidad Uno de éstos se libera y sale Primero lo deslum-

bra la luz. Pero en seguida comprende que las cosas percibidas en la caverna sólo son apariencias, copias múltiples, vagas y groseras de las realidades auténticas y únicas que a partir de entonces ve a la luz del día. Por fin, será capaz de mirar el sol mismo, fuente de toda visibilidad. Pero cuando regresa a la caverna, es como si estuviera ciego: la torpeza de su comportamiento y las opiniones que enuncia provocan la burla de sus antiguos compañeros, quienes creen que se ha vuelto loco, cuando en realidad se esfuerza en enseñarles la verdad.

3.1. *La ciencia y la opinión*

La alegoría de la caverna comprende una *teoría del conocimiento,* arquetípica para la filosofía, que distingue dos grandes formas de saber:

- el saber sensible, superficial, relativo a las apariencias efímeras, saber del sentido común, incierto, particular y subjetivo, saber de opinión, llamado *doxa*;
- la ciencia, accesible únicamente a la mirada del espíritu, saber inteligible y espiritual, que tiene por objeto la esencia real, universal e inmutable de las cosas; este saber verdadero es la *episteme*.

Las metáforas de la alegoría de la caverna se centran en la visión y la luz. El conocimiento se califica allí fundamentalmente como *teórico* (contemplativo) o *intuitivo,* términos cuya etimología griega y latina convoca la idea de *ver*.

En cuanto a la filosofía, que expresa el saber verdadero, aparece desde el primer momento como *paradójica*, es decir, contraria al sentido común, extraña a las opiniones que la gente común ha heredado y comparte. El filósofo, que ha visto a plena luz la realidad auténtica, parece insensato a sus conciudadanos, pues su discurso rompe con la *doxa*.

Ya Parménides (de Elea, ciudad griega del sur de Italia, hacia 540-470 a. C.), había distinguido entre la vía de la opinión y la vía de la verdad, que no sólo es inaccesible a la experiencia sensible, sino que, llegado el caso, la contradice. Así, dada su voluntad de fidelidad absoluta a la exigencia racional del principio de identidad y de no contradicción, profesaba que sólo «el ser es» y que «el no-ser no es». A partir de esas premisas concluía que el devenir (que postula una mezcla de ser y de no-ser, puesto que lo que *deviene* continúa

siendo lo que era *y* al mismo tiempo deja de serlo) no podía existir lógicamente, pues la mezcla del ser y el no-ser es contradictoria e inconcebible. Y lo que es inconcebible no puede ser real. De ahí que Parménides negara la realidad del cambio, del movimiento y del tiempo, *contrarios a la razón lógica y, en tanto tales, impensables*. Así, confiado en la coherencia de su discurso (en la razón) y no en la evidencia de la experiencia sensible y común, Parménides determinaba, por primera vez, la naturaleza rigurosamente *idealista* de la filosofía, es decir, antiempirista y paradójica.

Un siglo despues, Platón reafirma ese idealismo, pero al imprimirle un carácter dialéctico atenúa su índole paradójica.

3.2. *El idealismo dialéctico*

La alegoría de la caverna, más allá de la teoría del conocimiento, *entraña una teoría de lo que es*. Se trata de la primera ontología *dualista* e *idealista*. Así como hay dos niveles de conocimiento, también hay dos órdenes de realidad:

- el mundo sensible y mutable, mundo del devenir y de la multiplicidad, es un mundo de apariencias, de copias imperfectas, de reflejos groseros e inestables; el grado de ser que contiene es débil, apenas es real;
- el mundo ideal es inmutable, mundo trascendente, inmaterial e intemporal, que comprende las formas esenciales y arquetípicas de todo lo que existe en el mundo inferior; estas formas son universales y únicas —hay, por ejemplo, una esencia general del hombre—, mientras que los seres materiales son múltiples.

A estas formas esenciales Platón las llama «ideas» (del griego «idea» y «eidos», que, primigeniamente, evocan el aspecto iluminado de una cosa). Las «ideas» existen por sí mismas, con independencia del espíritu humano que las percibe. Constituyen la realidad más profunda, que, por tanto, es estable y perenne. Unitarias y ordenadas, son racionalmente inteligibles. Sin el orden que surge del mundo de las ideas, el devenir y lo sensible serían irreductiblemente múltiples y caóticos, irracionales.

La débil realidad que corresponde al mundo sensible viene de la «participación» de las cosas materiales en su modelo ideal único. La noción de «participación» se propone resolver, por primera vez, el problema recurrente que afecta a la ontología dualista: ¿cómo

pensar la relación o la comunicación entre el orden de realidad inferior (el sensible) y el de realidad trascendente (el ideal)? La naturaleza de la participación platónica es enigmática y problemática Las cosas concretas «copian, miman o imitan» las esencias ideales, de la misma manera en que el arte representa las cosas concretas Ahora bien, toda imitación de un modelo introduce imperfección y disminuye el grado de realidad y de verdad Se entiende que Platon sólo conceda una dignidad muy inferior a la actividad artística, pues el arte es una mera copia (definición mimética del arte) de una copia (la cosa sensible, que ya es imitación imperfecta de la idea)

Esto es el *idealismo* platónico, paradigma de todo idealismo futuro y decisivo para la historia subsecuente de la filosofía

Este idealismo es *dialéctico,* lo que quiere decir que considera que las ideas producen relaciones entre ellas, que forman una estructura compleja y jerárquica y que es imposible pensar y conocer verdaderamente una idea si no se comprende el conjunto relacional en el cual se inscribe La idea del hombre presupone la idea del animal, del ser vivo, etc La idea del reposo es ininteligible sin la idea de su contrario, la idea del ser es inconcebible sin la idea de no-ser, y para pensar el cambio, la apariencia o la ilusión hay que aceptar pensar en la mezcla de ser y no-ser por tanto, hay que reconocer que, en cierto modo, «el ser no es y el no-ser es»

En un pasaje famoso de *El Sofista,* Platón comete el «parricidio» el asesinato simbólico del Padre de la filosofía, Parménides Allí rechaza el idealismo radicalmente lógico y antidialéctico de Parménides, quien, al atenerse rigurosamente al principio de identidad (según el cual todo lo que se puede decir sin contradicción es tautológico «A es A», «B es B», etc), se impedía afirmar otra cosa que «el ser es» y se negaba los medios para pensar lo múltiple y el devenir Según Platón, no es legítimo concebir las ideas aisladamente La separación absoluta conduce al absurdo Es menester pensar las ideas con sus relaciones, de acuerdo con su solidaridad compleja y jerarquizada

En la cima de la jerarquía de las ideas, que el espíritu es invitado a recorrer dialécticamente, se encuentra la idea suprema del *Bien* Se trata de una idea «anhipotética», es decir, que para pensar en ella no se requiere ninguna idea más original ni más final El Bien sólo extrae de sí mismo su sentido, encuentra su sentido en sí mismo, y no necesita justificación ni inteligibilidad suplementaria alguna Es como la clave de bóveda del conjunto de la jerarquía de las ideas, cuya cohesión y sentido último asegura La intuición espiritual del Bien constituye el conocimiento supremo, el fin del ascenso dialéctico del espíritu *(nous)* y de la sublimación del deseo

(eros) En la alegoría de la caverna, el Bien aparece simbolizado por el sol La identificación de la idea suprema como el Bien da testimonio de la orientación ética de la dialéctica platónica, que rinde homenaje al antiguo vínculo entre saber y sabiduría (que se expresaba en el término *sophía)* y que implica que sólo se obra mal por ignorancia Esta sensibilidad ética, que se puede hallar en la vida y la obra de Platón, no carece de alcance político de la apología de Sócrates contra la Ciudad sin virtud que lo condena, a las veleidades de desempeñar el papel de ‹consejero ilustrado del Príncipe›, que tan graves sinsabores acarreó a Platón, pero que tan a tono se hallaba con su ideal del ‹rey-filosofo› que gobierna la Ciudad-Estado Puesto que contempla la idea del Bien y sabe no sólo qué es eternamente, sino también lo que debe ser y lo que vale, el filosofo parece, en realidad, la persona más adecuada para regir la sociedad en conformidad con el modelo arquetípico y esencial de toda sociedad y, por tanto, en provecho de la justicia y del bien común Pero, fuera cual fuese el deseo de acción de Platón y su preocupación éticopolítica práctica, su filosofía y su ideal son fundamentalmente teóricos Sólo sueña con una Ciudad en la que ese ideal sea más viable que en la Atenas a punto de ser conquistada por Macedonia Para Platón, el saber es ético, por cierto, pero no porque permita orientar la acción justa en el mundo sensible y mutable El saber es ético en sí mismo, como fin supremo y *desinteresado* de la existencia humana

3 3 *El ideal logoteórico*

Con Platón se elabora el ideal logoteórico (de *logos* lenguaje, pensamiento, razón, y *theoría* visión, contemplación), ideal de conocimiento y al mismo tiempo de existencia, constitutivo de la filosofía en tanto filosofía idealista

De acuerdo con este ideal, el fin supremo de la existencia humana —su vocación filosófica— es el goce de un saber, que el discurso representa, permite fijar y comunicar, saber que refleja las estructuras esenciales de la realidad, que en el platonismo se asimilan a las ‹ideas› Este saber no proviene en absoluto de la consideración de las cosas empíricas, de casos concretos y particulares Cuando Platón (por la voz de Sócrates) se interroga sobre el significado de la virtud, de la valentía, de la belleza, etc , no se contenta con *ejemplos* de actos valientes o de cuerpos magníficos Quiere conocer la virtud o la belleza *en sí*, la esencia, el arquetipo, que justifica calificar como valiente un acto determinado o como bella una mujer en

particular. Esa esencia ideal no se abstrae a partir del examen de cosas empíricas, sino que, por el contrario, es lo que permite describir éstas y hacerlas objeto de un juicio verdadero. Las ideas, por tanto, no vienen dadas en la observación de lo concreto, ni en ella se construyen; el filósofo accede a las ideas por la *reflexión* o la *especulación*. Esta reflexión especulativa no recae en las cosas, sino en las *significaciones*. Desde el punto de vista filosófico crítico y contemporáneo, corresponden al lenguaje, a la competencia lingüística. Corresponden a la conciencia hablante (y que se oye hablar), capaz de reflejarse, de tomarse como objeto. En la estructuración semántica de la lengua es donde la *significación —la idea— se da a conocer* a la conciencia, *logoteóricamente*. Pero esta estructuración semántica dista mucho de ser perfectamente estable y coherente: el lenguaje ordinario es poco preciso, su racionalidad es muy imperfecta, su fiabilidad ontológica, muy discutible. Es lo que sugiere ya el *Cratilo*, diálogo que se centra en la cuestión del lenguaje. Así, la especulación o la reflexión filosófica es activa, ordenada, crítica, trabajo (meta)lingüístico sobre el lenguaje, por medio del lenguaje. Sin embargo, este trabajo —el trabajo filosófico— no se reconoce como trabajo *verbal*. Se da como «pensamiento» y se declara independiente del lenguaje, que sólo sería útil a la expresión y a la comunicación. La constitución del idealismo postula que el lenguaje se «omite» o «se pone entre paréntesis», especialmente sus aspectos más materiales[2]. Además, este trabajo pretende referirse a lo real, a las cosas mismas (que, evidentemente, no son empíricas, sino «ideales», como en Platón) y no a las palabras. Por último, se da como trabajo «pasivo», en la medida en que cree exclusivamente *descubrir* (ver) esas «ideas» (las significaciones esenciales y reales) que, no obstante, contribuye a producir y a definir.

Es cierto que nuestra relación con el mundo —y, por tanto, nuestros actos, nuestras empresas en el mundo— está siempre mediada por el lenguaje, por la representación simbólica y cultural. *Intervenir sobre las palabras, modificar la estructura semántica* del lenguaje que heredamos, cambiar nuestra percepción simbolica de las cosas, no deja de tener consecuencias para nuestra acción efectiva en el mundo. En efecto, esta acción se orienta a partir de nuestras representaciones y de las valorizaciones que las mismas comprenden. Sin embargo, el ideal logoteórico —el idealismo— no insiste precisamente en este aspecto. No apunta a orientar la acción concreta (práctica, técnica) en el mundo explicitando o modificando la

---

[2] Como mostrara Derrida acerca de la escritura.

representación simbólica de la experiencia del mundo. Por el contrario, apunta a suspender toda acción concreta como vana e indigna de la esencia del ser humano, llamado a realizarse exclusivamente en la pura contemplación de las significaciones-ideas, concebidas como la única realidad verdadera e inmutable.

El ideal logoteórico consiste en asignarse —y asignar a todo hombre en tanto hombre— como fin supremo —y único perfectamente feliz— la contemplación de un objeto simbólico (la estructura semántica del lenguaje, heredada y retrabajada, fijada). Este objeto se percibe como ya existente desde siempre (eterno e inmutable), cuando en realidad es producto de la actividad simbólica colectiva (tradicional, cultural) e individual (el trabajo del filósofo). También se lo percibe como extralingüístico o como alingüístico, inmaterial, espiritual o ideal, y, al mismo tiempo, como lo más o lo único auténticamente real, cuando lo cierto es que sólo existe porque existe el lenguaje (y las conciencias que en él se articulan).

4. Aristóteles: la articulación sistemática de la filosofía

Aristóteles (384-322 a.C) nació en Estagira, pequeña ciudad del nordeste de Grecia, en Macedonia. Su padre era médico del rey y él fue preceptor del hijo de éste, el futuro Alejandro Magno. Siguió la enseñanza de Platón en la Academia y más tarde fundó su propia escuela de filosofía: el Liceo.

A diferencia de Platón, Aristóteles da destimonio de un vivo interés en el mundo sensible y la diversidad cambiante de la naturaleza, a los que otorga una real dignidad ontológica. Opera igualmente una articulación más sistemática de la filosofía y del conjunto del saber, articulación ausente de la forma dialógica de la obra platónica. Esta sistematicidad es visible en la organización del corpus aristotélico publicado por Andrónico de Rodas en el siglo I antes de nuestra era. El corpus comprende:

- los tratados del *Organon* (instrumento, método), que incluye la *lógica* (principalmente, la teoría del silogismo), definida como el instrumento del desarrollo de la ciencia, y tratados sobre *argumentación* o *dialéctica* (arte de la discusión crítica). Éstos permiten discutir, de una manera racional, sobre materias para las cuales no es concecible un saber científico seguro y definitivo. La argumentación introduce la razón en el dominio de la opinión, en el que se trata de decidir y de actuar prácticamente.

- los tratados de física relativos a la naturaleza de la cosmología a los organismos vivos
- los tratados de *metafísica* el término «metafísica» tiene en realidad origen en la clasificación del corpus aristotélico Andrónico reagrupa determinados tratados bajo la categoría *ta metá ta physiká* (literalmente las cosas —materias, cuestiones— que están detrás —«meta»— de las físicas) En el primer momento, se trata, concretamente, de clasificar unos libros *después* de otros libros Por tanto, la sustantivación de la expresión *ta metá ta physiká* en «metafísica» para designar una investigación y un saber más fundamentales que la ciencia o la filosofía de la naturaleza, es tardía
- los tratados de *ética*, de *política* y de *poética* conciernen a los dominios de la acción y de la producción humanas en el mundo y el devenir concretos, inestables y ampliamente imprevisibles

Este breve panorama del cuerpo aristotélico nuestra que, de la metafísica a la política, pasando por la lógica y la teoría del conocimiento, las grandes subdivisiones de la filosofía se distinguen de manera expresa

4 1 *La ciencia y su objeto*

Como Platón, Aristóteles considera que sólo hay ciencia de «lo general y lo necesario» De un individuo particular que presenta caracteres singulares y contingentes es imposible ninguna «ciencia», sino tan sólo experiencia Es imposible una ciencia de «Sócrates», por ejemplo, pero sí lo es del ‹hombre›, es decir, de lo que caracteriza esencial, necesaria y universalmente a todos los hombres en tanto tales El objeto de la ciencia es lo que se impone como «esencial, universal y necesario» en relación con una clase de individuos y que justifica su agrupamiento en una misma especie Para una ciencia segura y definitiva sólo es cognoscible la esencia de las cosas Para Aristóteles, lo mismo que para Platón, esta esencia universal es una forma objetiva (en el sentido en que, a pesar de ser inmaterial, existe real e independientemente de los sujetos cognoscentes) Pero, mientras que para Platón hay un mundo trascendente de formas ideales separadas del mundo natural, Aristóteles afirma que las formas esenciales no existen fuera de las cosas y de los seres particulares que ellas ‹informan› No hay idea del hombre fuera de los individuos, que transmiten la forma humana de una generación a otra

Por tanto, la forma universal no existe más que en la materia que la particulariza todo ser humano presenta, además de los caracteres esenciales, necesarios y universales de la humanidad, rasgos singulares y contingentes que lo individualizan

Todo lo que existe, pues, esta compuesto en diversos grados por forma y materia Aristóteles llama «sustancias» *(ousía)* a estos compuestos que llenan el universo y de los que formamos parte Por esta razón, su teoría de lo que es se llamará «hilemórfica» (de *hylé*, la materia, y *morphé*, la forma)

La ciencia no se preocupa por los caracteres contingentes, ligados a la materia El trabajo cientifico consiste en separar entre la forma esencial y la materia Esta operacion que anuncia, muy lejanamente, la concepcion moderna de la investigación científica como descubrimiento de las «leyes generales» de la naturaleza a partir de la observación de hechos particulares, es la *epagogé* o inducción» Pero la inducción aristotélica está más cerca de la intuición (visión inmediata del espíritu) de la forma esencial en la realidad particular, que del lento trabajo empírico de abstracción de una ley general, siempre sólo hipotética, a partir de la observación repetida de experiencias casi siempre provocadas, que caracteriza a la ciencia moderna Además, Aristóteles no busca leyes que formulen causas eficientes (operatorias), sino formas esenciales y de articulación necesaria de esas formas entre ellas Por esa razón, adjudica a la lógica un lugar central en la constitución de la ciencia

El ideal científico aristotelico es un ideal lógico, y la lógica es la ciencia del encadenamiento necesario (deductivo) de los conceptos Pero ¿qué es un concepto —el concepto de «hombre», por ejemplo— sino la forma esencial que comprende los caracteres necesarios y que se expresa en la siguiente definicion «el hombre es, esencialmente, un ser vivo, moral, dotado de palabra y de razón »? Hay, pues, una relativa equivalencia entre objeto de la ciencia, forma esencial, concepto, significacion determinada, definición De allí se vislumbra también que la ciencia aristotélica, como la platónica, podrá aproximarse a una suerte de semántica general de talante deductivo, aun cuando Aristóteles otorga mucha más importancia que Platón a la realidad empírica de los hechos En este sentido es esclarecedora la noción de «causa» Conocer científicamente es, según Aristóteles, conocer la *causa* —es decir, la *razón*— de la atribución necesaria de un carácter Esa causa no hay que buscarla en los hechos extralinguísticos y su encadenamiento causal mecanico, sino en el *lenguaje* en la articulación necesaria de las significaciones Esta articulación y sus encadenamientos se explican en el silogismo, prototipo del razonamiento logico deductivo

Todos los hombres son mortales
Todos los griegos son hombres
Todos los griegos son mortales

«Mortal» es un carácter esencial del «hombre» (es decir, que la significación «mortal» forma parte integral de la significación «hombre», o que el concepto «mortal» incluye el concepto «hombre», o incluso que la noción de hombre implica la de ser mortal) De ahí que los griegos, puesto que son hombres, sean necesariamente mortales, podemos afirmar esto con toda certeza y con conocimiento de *causa* los griegos son mortales *porque* son hombres[3]

Lo importante es comprender bien que el saber aristotélico sólo apunta al conocimiento de esta causalidad lógica, conceptual o semántica El silogismo es científico porque pone de manifiesto esta causalidad lógica en el «término medio» (la palabra que aparece dos veces en las premisas y que no figura en la conclusión, aquí «hombres») El término medio expresa la causa lógica porque explica por qué los griegos son mortales, es el vínculo que hace posible la aplicación del predicado «mortales» al sujeto «griegos» Desde el punto de vista de esta «ciencia semántica», los griegos mueren, y mueren necesariamente, porque el concepto de «griego» está incluido en el de «hombre», el cual está a su vez incluido en el de «mortal», etc Y no porque procesos genéticos (causas operatorias) ni accidentes materiales lleven fácticamente a la destrucción del organismo Sin duda, la afirmación de que «todos los hombres mueren» se apoya en la comprobación empírica de la muerte de los individuos, pero esta comprobación se interpreta como la intuición (la *epagogé)* de la forma esencial del hombre, a la que es inherente el ser mortal

Esta intuición, por último, pertenece al ámbito del lenguaje (la significación, el concepto), no de las cosas ni de los hechos empíricos O, si se prefiere, la ciencia logoteórica, que elaboro la filosofía antigua, parece postular que el saber (que surge de la experiencia inmemorial de los hombres) depositado en el lenguaje puede considerarse definitivo y que no requiere más que una explicitación reflexiva sistemática La ciencia moderna, por el contrario, partira del principio de que el saber de naturaleza verbal y tradicional no es fiable, que está entretejido de prejuicios y de confusiones Conviene, por tanto, criticarlo a partir de una confrontación experimental

[3] Cuyo caracter «mortal» se deduce de un silogismo anterior Todos los animales son mortales Los hombres son animales Los hombres son mortales »

incesante con los hechos, con la realidad extralingüística, aprehendida al margen de la cuadrícula simbólica del lenguaje que, muy a menudo, impide ver o prejuzga qué es lo que se verá.

4.2. *Una concepción finalista de la naturaleza que desemboca en la metafísica*

Aun cuando toda la sustancia individual sea un compuesto de forma y materia, la forma se expresa en ella de manera más o menos acabada. Esto vale sobre todo con respecto a los seres vivos, que pasan por un proceso de maduración que los lleva del estado germinal o embrionario al estado adulto. Este desarrollo coincide con el paso progresivo de una forma todavía *potencial* (o *en potencia)* a la forma plenamente *actualizada* (o *en acto)*. La consideración de este devenir de los seres vivos no obsta para que la concepción aristotélica de la naturaleza sea fundamentalmente *fijista,* en el sentido en que las especies no mutan ni evolucionan. Una especie viva se define por una forma esencial —la forma específica— inmutable, pero transmitida de generación en generación y más o menos perfectamente realizada (actualizada) en cada individuo. Por tanto, no hay evolución en el sentido darwiniano, sino tan sólo desarrollos finalizados, ordenados de una vez para siempre y cuya finalidad es la actualización de la forma potencial. Estos procesos son «enteléquicos» (del griego «que posee en sí su fin, su forma final»): las entelequias son las causas finales que actúan en el seno mismo de la naturaleza y que conducen a la forma adulta o acabada de una sustancia.

Lo que es cierto a propósito de los organismos vivos —y, ante todo, por excelencia, de los *órganos* que tienen su entelequia propia, como el oído o la vista—, vale también para todos los fenómenos naturales y para el universo en su totalidad. Todo lo que se produce y sigue su curso natural está orientado por un fin natural: si la piedra cae, es porque el lugar natural de la piedra es la tierra (de la que está compuesta), si la llama asciende, es porque se acerca al lugar natural del fuego, el sol, etc. En la naturaleza aristotélica dominan las *causas finales,* sólo ellas son interesantes, pues indican el *sentido* de lo que sucede, el *porqué* de los acontecimientos y de los cambios. Las causas finales actúan a partir del futuro, pero de un futuro que, en cierta manera, ya está siempre allí, pues la forma-fin está potencialmente presente desde el origen y puja hacia su actualización. Es imposible modificar las causas finales, son ontológicas, contrariarlas no conduce a nada, salvo a introducir desorden y ab-

surdo en la naturaleza Violencias y accidentes no son excepcionales, pero no alteran en nada el orden final fundamental

Ahora bien, ese *finalismo* afecta a la totalidad del universo Éste, en la medida en que está en devenir, tiende por entero a una forma última perfecta Una causa final global aspira a movilizar el conjunto de la naturaleza Aristóteles llama «primer motor inmóvil» a esta causa final última, que dinamiza y anima el mundo, pero que en sí misma no deviene, puesto que es ya desde toda la eternidad la *forma en acto y perfecta en todo*

Causa primera y última, el primer motor no es causado por nada, es *causa sui,* su propia causa Es inmaterial, pues la materia es receptáculo de formas y asiento de imperfecciones Comprende, en resumen, todas las formas esenciales y también la (meta)forma armoniosa englobante en la que todas las formas y esencias se inscriben y encuentran su fin último No hay otra actividad que la espiritual, puramente contemplativa, contemplación infinita de todas las formas y de su orden perfecto

El «primer motor» afecta a la totalidad del mundo físico, pero no forma parte de él, que no comprende otra cosa que sustancias (compuestos de forma *y* materia) Pertenece a la *metafísica* Una metafísica que es también teología, pues los caracteres del primer motor (espíritu puro, eterno, perfecto, sentido último de todas las cosas) corresponden a los atributos de la divinidad Esta teología metafísica introduce el concepto de dios como razón última del universo, como creador efectivo del universo

4 3 *Ética y saber práctico*

El saber teórico de las formas necesarias e inmutables no presta ninguna ayuda a la hora de considerar el devenir y el mundo concretos, que se caracterizan por la diversidad particular y sensible, la contingencia y la imprevisibilidad Ahora bien, éste es el mundo en que los seres humanos han sido llamados a vivir y a actuar En él no se aplica el saber científico riguroso (absolutamente seguro y general) La facultad de conocer y de razonar, por tanto, no es completamente inútil, aun cuando el saber que permite adquirir sólo sea un saber práctico e incierto Este saber imperfecto concierne a dos tipos de actividades humanas

- la *praxis* o acción es una actividad que encuentra en sí misma su propio fin,
- la *póiesis* o producción y fabricación toda actividad cuyos fines son objetos que ella misma engendra

El saber que coresponde a la praxis es ético y político, el que orienta la *póiesis* es «tecnológico», pero Aristóteles sólo tomó en consideración las técnicas de invención del *discurso* la creación literaria o poética Esta limitación es sintomática del desdén de los filósofos griegos por las actividades técnicas materialmente productivas, pero indignas de los hombres libres

En lo que respecta a la ética —cuyo estudio es objeto de renovado interés en nuestra época, en especial en lo que concierne a las corrientes de pensamiento neoaristotélicas—, una virtud retiene particularmente la atención la *prudencia* o *phrónesis* Se trata de una virtud intelectual que ayuda al ejercicio y al desarrollo de otras virtudes morales (tales como la templanza, el coraje, la justicia, la magnanimidad, etc) y que constituye la mejor vía para acceder, en el mundo sensible, a una existencia relativamente feliz Virtud intelectual, la *phrónesis* permite la aplicación de la razón al dominio de lo practico, de lo no necesario, de lo incierto No se expresa en la demostración lógica, sino en la argumentación y en la aptitud para la deliberación Ayuda a discernir la mejor de las soluciones posibles, en una situación siempre irreductiblemente particular

Por tanto, hasta cierto punto, el hombre prudente puede asegurar su felicidad concreta y práctica Pero esta felicidad sensible, conquistada y preservada por la conducta perspicaz del hombre de experiencia en las cuestiones humanas, no es en absoluto la felicidad suprema Esta sólo viene de la aplicación de la razón (característica esencial del ser humano, que Aristóteles define como el *zoon logon ekhon* el ser vivo que tiene logos) a sus objetos propios, que son las formas esenciales, universales e inmutables En el conocimiento teórico es donde el hombre realiza de verdad su ser, es decir, actualiza con la mayor perfección *su* forma esencial propia El estadio supremo de la existencia del sabio no es, pues, la acción (que sólo exige la aplicación de la razón al mundo sensible), sino la *contemplación* (la *teoría)* de las esencias, que va acompañada de la felicidad más elevada, puramente espiritual

5 El materialismo antiguo

Aristoteles muere en 322 a C , un año después que su ex discípulo Alejandro Magno, cuya desaparición acarrea el estallido del imperio La cultura y la lengua griegas se habían extendido al conjunto del Mediterráneo oriental y a veces mucho más allá de las regiones costeras Pero no hay ningún poder político estable y unitario que

sostenga ese mundo *helenístico* (adjetivo que se aplica al periodo que va de 323 —año de la muerte de Alejandro— a 146 a. C., el de la conquista romana). El centro intelectual y cultural se desplaza hacia el sur, a Alejandría, en Egipto. A esta ciudad se traslada también la escuela de Aristóteles, el Liceo, para convertirse en el Museo, que durante ciento cincuenta años albergará la famosa biblioteca, incendiada en 47 a. C. Famosos maestros desarrollaron y enseñaron allí las artes y las ciencias, como Euclides y su discípulo Arquímedes (287-212 a. C.), pero no vio la luz ninguna filosofía nueva. Simplemente se perpetuó y se puso en práctica el ideal aristotélico de una ciencia deductiva, cuyo mejor modelo será el de la geometría euclidiana.

Las dos corrientes filosóficas más originales, cuya influencia se extenderá mucho más allá del periodo helenístico para penetrar la civilización romana, vienen de otra parte. Son el estoicismo y el epicureísmo.

El fundador del estoicismo, Zenón (336-264 a. C.), es originario de Citium (Chipre). El pensamiento estoico, a pesar de que se le conoce sobre todo por su ética, desarrolla también una concepción del conocimiento, la lógica y el lenguaje, nueva y diferente de la lógica aristotélica.

La otra corriente es el epicureísmo. Su fundador, Epicuro, nace en 341 a. C., en la isla de Samos. Sigue la enseñanza de un discípulo de Demócrito (460-371 a. C.) en una ciudad del litoral de Asia Menor, a poca distancia de su isla natal. Pero es en Atenas donde fundará, en 306, su Escuela del Jardín. Aunque debe a Demócrito una cierta cantidad de ideas propias del *atomismo,* el epicureísmo profundiza y sistematiza el *materialismo antiguo*. Se distingue radicalmente de la filosofía griega llamada «clásica» —el idealismo platónico y el más mitigado de Aristóteles— que, en estrecha asociación con el cristianismo, dominará la historia del pensamiento occidental. Como de la abundante obra de Epicuro sólo han quedado unos fragmentos, la más elaborada de las principales fuentes del pensamiento epicúreo es el poeta y filósofo latino Lucrecio (hacia 96-55 a. C.), autor de *De rerum natura (De la naturaleza de las cosas)*.

5.1. *El mundo y el conocimiento materialistas*

El mundo está constituido por una cantidad infinita de átomos, corpúsculos indivisibles, increados, eternos, que no se distinguen por sus cualidades, sino únicamente por la forma y el volumen. Esos átomos están en movimiento en el vacío ilimitado, sus choques, aglomeraciones y separaciones explican todos los fenómenos natu-

rales Una diferencia importante entre el atomismo primitivo de Demócrito y el de Epicuro es la propiedad de la «declinación» (el *clinamen)* El átomo epicúreo presenta esta propiedad de poder desviarse espontáneamente (sin causa externa) de su trayectoria Esta capacidad introduce en el mundo una parte irreductible de azar, de imprevisibilidad, ausente del universo determinista y mecanicista de Demócrito, que excluía este tipo de poder motor interno en el átomo, capaz de ponerse en acción de manera arbitraria Este aspecto de la filosofía epicúrea marca su actualidad en la medida en que la física y la biología contemporáneas han dejado ampliamente de lado la hipótesis del determinismo integral, según el cual el conocimiento perfecto de un estado del universo debería permitir la deducción mecánica de todos sus estados futuros El universo de Epicuro es un universo irracional, puesto que ni el determinismo ni el finalismo explican el devenir En el seno de este universo infinito y eterno, compartido por el azar y la necesidad, uno y otra igualmente ciegos, se hacen y se deshacen mundos al capricho de gigantescas reuniones y diseminaciones atómicas Nuestro mundo, nuestra naturaleza, es uno de ellos

Epicuro explica también el conocimiento en términos estrictamente materialistas Defiende un *sensualismo* para el cual todo conocimiento encuentra su origen en la sensación La visión es privilegiada y explicada por una «teoría de la emanación y de los simulacros» De los objetos se desprenden una suerte de «pieles» muy sutiles a imagen de los objetos-fuente y golpean el ojo Estas «membranas» son los «simulacros» (o «ídolos» en el sentido de imágenes) Los simulacros que emanan de los objetos son materiales, están constituidos por átomos, durante el recorrido que los conduce al ojo pueden producirse accidentes (colisiones) y deformarlos Estos accidentes explican las ilusiones y también los productos de la imaginación que combinan fragmentos de simulacros diseminados en el aire La teoría de los simulacros adquiere acentos particularmente poéticos y maravillosos en Lucrecio

La abstracción que conduce al conocimiento es el producto de la repetición de sensaciones similares que dejan huellas en la memoria Estas huellas repetidas se esquematizan El esquema o forma se convierte en «concepto» desde el momento en que se le asocia convencionalmente un signo lingüístico La ciencia postula el lenguaje y no es otra cosa que la organización discursiva de los productos conceptuales de la abstracción a partir de sensaciones provocadas por los simulacros Estamos lejos de la explicación idealista del conocimiento, que presupone siempre una suerte de visión inmaterial (espiritual) que accede a la esencia universal

(la forma) de las cosas, ya sea directamente (las «ideas» platónicas), ya sea indirectamente, al separar la forma inmaterial de la materia particular y contingente (Aristóteles) En el epicureísmo, todo es íntegramente material, aunque es menester distinguir grados de materialidad las formaciones materiales son muy desigualmente sutiles (así, por ejemplo, es imposible «tocar» un simulacro, sólo el ojo es un órgano lo suficientemente fino como para percibirlo)

5 2 *La moral epicúrea*

A menudo se reduce la ética de Epicuro a un *hedonismo* que sólo tendería a la maximización de los placeres sensibles y materiales, esto es, toscos, por parte del individuo Sin duda, las nociones de placer y de felicidad son centrales en el epicureísmo, pero su concepción no es simplista

El placer es indisociable del dolor, que, en lo fundamental, es un estado de necesidad, de carencia Lo más frecuente es que el placer consista en la supresión de la necesidad o en el mantenimiento de un estado ajeno a la necesidad La felicidad es un estado de reposo más bien que el ejercicio gozoso de una capacidad Es tranquilidad satisfecha, muy cercana a la serenidad

Toda la ética epicúrea consiste en el arte de adquirir y preservar ese estado del alma, una parte importante del cual consiste en no colocarse inútilmente en una situación de necesidad ni en un sentimiento de insatisfacción Para ello conviene distinguir entre *necesidad* y *deseo* La necesidad es natural, y la mayor parte de las veces es posible satisfacer naturalmente las necesidades naturales. El deseo, en cambio, no reconoce ningún límite natural es como una carencia infinita o al menos excesiva Es fuente de una insatisfacción permanente, de ansiedad y hasta de angustia Es como una enfermedad del alma Muchas son sus causas la imaginación personal (falsas necesidades, ambiciones irrealizables, deseos contradictorios), las imágenes que llegan de los demás (modelos e ideales que no nos convienen), libertad (y por tanto posibilidad de equivocarse, de engañarse), mala relación con el tiempo (vivir demasiado en función del futuro, que aún no está, o del pasado, que es imposible modificar)

Tener en cuenta la experiencia del pasado y anticipar prudentemente el futuro he ahí el fundamento de la posibilidad de gozar de felicidad continuada en el presente Pensándolo bien, la mayor parte de las cosas que perturban nuestra felicidad de vivir son de orden

*fantasmático** Incluso la muerte es una amenaza imaginaria, pues mientras no está presente, no la sentimos, y cuando está presente, ya no sentimos nada El único mal real que es menester esforzarse en evitar o suprimir es el dolor En consecuencia, es indispensable no dejar nunca que la imaginación se imponga a la realidad cuando es fuente de insatisfacciones inútiles e insensatas

Como se puede apreciar, la felicidad epicúrea se inspira en el arte de gobernar la vida interior y apunta a un cierto estado del alma Aun cuando también ésta es material, su sutileza es muy superior a la del cuerpo y sus placeres físicos El ideal epicúreo es el de una comunidad de amigos con las necesidades materiales satisfechas y cuyo ocio sosegado se llenaría con la conversación y el paseo por un jardín cerrado que la protegería de la violencia irracional del mundo Es la violencia de una época histórica desgarrada por las guerras y la inestabilidad política y, a la vez, la de un universo fundamentalmente desprovisto de sentido y de finalidad, que ningún orden trascendente o divino garantiza y en donde el accidente puede, en cualquier momento, deshacer las estructuras mejor establecidas Como es imposible hacer el mundo de nuevo, las grandes empresas políticas parecen mucho más aleatorias y menos sabias que la existencia en el seno de pequeñas comunidades solidarias Por otra parte, las condiciones exteriores de la felicidad dependen muy poco de nosotros sólo podemos dominarnos a nosotros mismos, el resto, en lo esencial, es cuestión de suerte

Aun cuando la moral epicúrea se apoya en supuestos filosóficos muy diferentes de los de Aristóteles, no es un despropósito hablar de un ideal moral típico, propio de la Antiguedad el de la *sabiduría* Comprende

- la valorización de la felicidad y un cierto optimismo ya sea a escala del individuo, ya de la ciudad, la felicidad es posible,
- la valorización del trabajo moral personal, es decir, sobre sí mismo la virtud se ejerce, se educa y se desarrolla, la felicidad se aprende,
- un sentido general de la moderación, de lo razonable, de la prudencia, del justo medio lo que puede el individuo, en la naturaleza y al hilo del devenir, es irrevocablemente limitado, es locura no tomar en serio la precariedad y la finitud de nuestra condición,

---

* Del griego *phantasma atos* imagen representacion fantastica *[N del T]*

- la política, en la medida en que tiene sentido, debe ponerse al servicio del ideal individual Sólo debería asegurar las mejores condiciones externas para la realización personal

El ideal platónico-aristotélico, sin duda, es el de la existencia teórica, es decir, el goce contemplativo de la ciencia, de acuerdo con la concepción del hombre como ser vivo dotado de logos, capaz de ver el orden inmutable y armonioso del mundo El epicureísmo no cree ni en este orden ni en esta visión inmaterial Es más modesto, más realista Pero como, *en la práctica,* adopta el mismo modelo de vida —el del sabio—, podríamos preguntarnos si la creencia metafísica en un orden eterno del mundo es algo más que un medio capaz de facilitar el acceso a esa sabiduría Creer en el mundo de las ideas o en el sentido final del universo ayudaría a conquistar y a preservar el estado de calma interior del sabio o, en todo caso, de quienes estén convencidos de la realidad de esta creencia Ése es el postulado del eleatismo (Parménides) y de la iniciación pitagórica la ciencia aporta la sabiduría, de acuerdo con la ambiguedad de la palabra *sophía* saber y sabiduría Si se lleva esta interpretación a su extremo, se llega a la hipótesis según la cual la concepción logoteórica de la ciencia y la concepción del mundo a ella asociada, propia del idealismo inventado por Platón, no tenía originariamente otro sentido u otro alcance que constituir la solución al problema de la existencia humana apaciguar ésta en forma duradera, aliviar su sufrimiento, satisfacer el deseo Pero la ficción idealista no es un medio ni una solución segura Lleva implícito el riesgo de producir o de mantener el efecto contrario, en la medida en que destaca la *inaccesibilidad* del saber perfecto y del mundo ideal que ese saber refleja Por tanto, lanza al deseo ilimitado —y su satisfacción— a una búsqueda infinita, la del saber absoluto En cierto modo, desde un punto de vista pragmático, el epicureísmo, que evita la trampa del idealismo y de la conciencia desdichada, da prueba de mayor sabiduría

6 «LA FILOSOFIA CRISTIANA»

Las grandes corrientes de la filosofía griega —platonismo, aristotelismo, epicureísmo, estoicismo, escepticismo, neoplatonismo, etc — habrán de perpetuarse bajo la dominación romana que se establece en la cuenca mediterránea durante los dos últimos siglos previos a la era cristiana, dominación que en la mitad occidental se disolverá en el siglo V a causa de la conmoción que producen las invasiones «bárbaras»

Pero el acontecimiento más importante es el nacimiento del cristianismo De naturaleza local en un comienzo, se extiende rápidamente a pesar de las persecuciones y se impone a tal punto que en el siglo IV es la religión única del Imperio Romano Por otra parte, hay que esperar hasta esa época para asistir a la estructuración duradera de la religión cristiana en el plano teológico Esta sistematización es, en gran parte, obra de San Agustín, que realiza la *síntesis del cristianismo original y del idealismo antiguo* La síntesis agustiniana se impondrá al pensamiento teológico-filosófico durante ochocientos años, es decir, durante todo el medioevo, en que Europa occidental, desgarrada por las luchas que desembocarán en los incipientes Estados modernos, pierde contacto con la herencia cultural de Grecia y Roma, salvo los escritos que la Iglesia preserva sobre todo en los monasterios

La síntesis agustiniana plantea un problema teórico y de principio ¿es posible una «filosofía cristiana»?, ¿no es contradictorio pretender reunir conceptualmente religión y filosofía? Esta pregunta ha sido el núcleo de una famosa controversia entre dos historiadores contemporáneos del pensamiento medieval Émile Bréhier y Étienne Gilson El primero excluía la posibilidad de una filosofía cristiana, mientras que el segundo, católico, afirmaba su legitimidad y su especificidad Tal como lo hemos destacado al comienzo de esta «Introducción», el pensamiento religioso se remite a textos fundadores (los *Evangelios*, la *Biblia*), a los que tiene por sagrados debido a su origen sobrehumano (es decir, la Revelación, la Palabra que Dios ha dirigido a los hombres) La base de la religión aparecía así en las antípodas de la fuente de la filosofía, que es una actividad y un producto exclusivo de la razón humana (o, más en general, de las facultades humanas) La exégesis (interpretación, hermeútica) de textos sagrados no es asimilable a la discusión crítica de los escritos filosóficos el espíritu es completamente diferente en uno y otro caso, aun cuando a menudo sean comparables las técnicas

No obstante, lo cierto es que la articulación de las nociones judeocristianas y los conceptos filosóficos es un *hecho* que se impone en Occidente con San Agustín Este hecho ha sido absolutamente determinante hasta el fin de la Edad Media y ha ejercido una gran influencia en muchas filosofías importantes de los siglos posteriores, incluso hasta nuestros días

Sin embargo, el mensaje cristiano propiamente dicho no es intelectual es un mensaje de *amor* —de amor al *prójimo*, sea quien sea, y de amor a Dios—, una invitación a resolver el «problema» (el sufrimiento, la desazón) de la condición humana, apelando a los recursos emocionales y afectivos del ser humano y no de manera

prioritaria a su razón No cabe duda de que la integración de esta dimensión en la filosofía —que se da por ‹amor›, pero por amor al *saber*— es difícil, cuando no imposible La filosofía, en tanto actividad intelectual, tiene tendencia a diferir la respuesta afectiva (a la que se considera irracional), antes que a estimularla Sin embargo, una vez más, es un hecho que las alianzas de *logos* y *eros* no han sido excepcionales en el curso de la historia y que en el ser humano anida sin duda la esperanza o el deseo de superar todas esas oposiciones, en particular la de razón y amor

Aunque sin dejar de valorar la eternidad y la vida supraterrestre, el pensamiento judeocristiano introducirá la noción de *Historia*, la idea de una temporalidad cuyo origen y fin tienen un *sentido* y una importancia esenciales para la humanidad En los filósofos de la Antigüedad se denuncia el tiempo como una apariencia sensible sin significado sobre el fondo de la eternidad (el devenir para Platón, por ejemplo), o bien se le asimila a una duración infinita, cíclica (como en los mitos) o (multi)lineal y aleatoria, sin comienzo ni fin, desprovista de sentido (el materialismo epicúreo), o bien, incluso, teleológica, pero con una relación muy lejana con la humanidad (el Primer Motor de Aristóteles) En el cristianismo, la duración histórica se convierte fundamentalmente en *escatológica* concierne a los fines últimos de la humanidad La Historia tiene un origen (que según el punto de vista que se adopte, es la Creación, la Caída, el Advenimiento de Cristo) y un fin el Fin de los Tiempos, intervención directa del Dios que comparte la humanidad entre la eternidad paradisíaca y la perennidad del infierno A partir de entonces, el sentido y el problema de cada existencia terrestre individual se convierte en la preocupación constante por merecer la primera y evitar la otra la existencia se vuelve «soteriológica», es decir, centrada en la «salvación del alma»

En estos cuadros simbólicos y conceptuales así establecidos por los textos sagrados y su interpretación dogmática (que la autoridad de la Iglesia ha hecho obligatoria), la razón y la filosofía, en el mejor de los casos, están destinadas a la tarea subordinada de *servir* servir a la salvación individual y colectiva de la humanidad, con el imperativo primordial de no contradecir la enseñanza de la religión La filosofía se vuelve ancilar —*ancilla theologiae*—, «sierva de la teología»

6.1. *El agustinianismo*

La vida de San Agustín es inseparable de su obra: constituye un itinerario espiritual, que relata en las *Confesiones.* Inventa así la autobiografía, que valoriza la subjetividad y la existencia personales, ausentes de la filosofía griega El existencialismo, en el siglo XX, creerá reconocer en San Agustín al primer pensador existencialista.

Nacido en Tagaste (actualmente en Argelia) en 354, de padre pagano y madre cristiana (Santa Mónica), Agustín buscará ante todo en el maniqueísmo[4] una respuesta a su interrogante filosófico-religioso relativo a la existencia del mal. Después de un breve periodo de escepticismo, profundiza la filosofía platónica y neoplatónica[5] y, en 336, se convierte al cristianismo. El encuentro con el idealismo antiguo le permite adherir a la enseñanza cristiana, pero reformulándola Agustín llegará a ser obispo de Hipona, en África del Norte, donde morirá en 430, justo en el momento en que los vándalos invaden esta parte del Imperio Romano Cronológicamente, San Agustín pertenece a la Antigüedad (que acaba con la caída del Imperio Romano de Occidente en 476), pero el alcance de su obra será absolutamente decisivo para el pensamiento medieval

Para Agustín será capital la experiencia de la posible convergencia de razón y fe. Es el fundamento de su síntesis platónico-cristiana y constituye el modelo de la teología racional, que afirma que la religión y la filosofía deben complementarse y no oponerse. La idea general de Agustín es que no se puede ejercer la razón (el espíritu crítico o sistemático) a partir de la nada: sólo se puede poner en duda o construir sobre la base de proposiciones a las que uno se adhiere. El escepticismo integral es un absurdo o una imposibilidad, pues se contradice apenas se enuncia y aspira a la verdad. La creen-

---

[4] Doctrina del profeta persa Manes (siglo III d C), que reúne la antigua religión de Soroastro (siglos VII-VI a C) y el cristianismo primitivo EL maniqueísmo es, pues, una de las innombrables herejías cristianas de los comienzos y que San Agustín habrá de combatir Explica la existencia del mal por la lucha de dos divinidades de fuerza casi igual, el dios del bien y el dios del mal, que se disputan el mundo

[5] El neoplatonismo es la última filosofía griega original la de Plotino y Porfirio, que se desarrolla en Alejandría, en el curso del siglo III d C Inspirado en el idealismo platónico, el neoplatonismo pone lo Uno en el centro de toda realidad Lo Uno no es definible como tal, pues toda definición conceptual lo limitaría abusivamente Sólo un lenguaje metafórico es capaz de evocarlo adecuadamente, pero, en última instancia, el espíritu sólo accede a él mediante el éxtasis Aunque sin dejar de ser filosófico, el neoplatonismo se acerca al misticismo y a la teología negativa (según la cual sólo se puede hablar de dios diciendo lo que no es, o aquello a lo cual no podemos limitarlo)

cia no se opone a la razón, a la inteligencia, a la comprensión Por el contrario, siempre éstas la presuponen Para comprender es menester ante todo creer, la fe precede a la razón Pero la razón también es complementaria de la fe, en el sentido en que puede aclararla, explicitarla, prolongarla

Observemos que Agustín parte de una consideración lógica general la de que en el comienzo de todo ejercicio de inteligencia hay cierta cantidad de enunciados, en general implícitos, a los que uno se adhiere De ordinario, estas proposiciones son «verdades» de sentido común o principios lógicos, como el principio de identidad, cuyo respeto condiciona en realidad la coherencia de todo discurso Pero, so pretexto de que no se puede razonar sin presuponer esas ‹creencias›, Agustín considera legítimo postular también, como fundamento del ejercicio de la razón, las creencias muy particulares (propias no ya del sentido común, sino de la comunidad cristiana) que constituyen los dogmas de la fe evangélica

Una vez sentada así la posibilidad, incluso la necesidad, del acuerdo entre la razón y la fe, ¿en qué consiste la articulación agustiniana del racionalismo idealista antiguo y de la revelación cristiana?

Para evaluar la importancia y el alcance de esta cuestión es preciso tener presente que, para una parte considerable del pensamiento de la época, no hay dos mundos, material-natural e inmaterial-divino, ni, en consecuencia, alma, espíritu y ni siquiera dios puramente inmateriales Las diferencias son de grado, de materialidad más o menos sutil, más o menos perceptible para nuestros toscos sentidos, no división ontológica que oponga dos órdenes irreductibles de realidades y suscite, al mismo tiempo, el problema de su comunicacion Es principalmente la corriente primero platónica, luego neoplatónica, la que afirma y radicaliza esa diferencia ontológica Ahora bien, de esta corriente tomará San Agustín los conceptos que lo conducirán a la noción de un alma, un dios y un mundo radicalmente inmateriales ideales, espirituales, trascendentes La filosofía idealista, en resumen, coloca al cristianismo bajo una luz nueva, que seduce a Agustin y lo lleva a su conversión definitiva Pero esta adhesión también es una construcción de San Agustín él es quien impondrá una teología caracterizada por un dualismo muy acusado, que distingue de manera irreductible el alma y el cuerpo, el mundo divino y el mundo natural, el conocimiento espiritual y la experiencia sensible

La teoría agustiniana del conocimiento ilustra bien este dualismo típicamente platonico, a la vez que destaca la diferencia cristiana Como Platón, Agustín opone el saber sensible —tosco y engañoso— al saber inteligible de las ideas-esencias eternas Pero éstas

no constituyen, como en el idealismo platónico, un mundo en sí Son las ideas pensadas y queridas por Dios En adelante, la verdad y el mundo trascendentes dependen de un *sujeto* trascendente Las idealidades platónicas no eran pensadas por un dios eran objetos inmateriales, eternos, modelos de todas las cosas Según la epistemología de inspiración agustiniana, el conocimiento espiritual se vuelve participación de la inteligencia humana en la inteligencia divina, ya sea que el hombre encuentre, en su propio entendimiento y con ayuda de la reflexión, las verdades que Dios ha inscrito en él, ya sea que Dios eleve el espíritu humano y le permita ver las verdades eternas directamente en el entendimiento divino La segunda vía es más mística, pero una y otra postulan el auxilio de la luz divina y confortan la concepción teórica, contemplativa, del conocimiento

El Imperio Romano de Occidente se hunde poco después de la muerte de Agustín y arrastra en su caída casi toda la cultura grecolatina Habrá que esperar al siglo IX (bajo el reino de Carlomagno) para asistir al comienzo de una recuperación que tomará la forma de organización de la enseñanza en siete «artes liberales», a las que se agregarán la medicina y la filosofía, mientras que la teología coronará el conjunto entero Este conjunto es precisamente el que entrará en la historia como «enseñanza escolástica» y que se impondrá en las universidades desde la institución de éstas en los siglos XII y XIII A partir del siglo IX, el agustinianismo se afirma, sobre todo por el impulso de un pensador que llega de Irlanda Juan Escoto Erígena Dos siglos después, San Anselmo (de Canterbury) imagina la «prueba ontológica de la existencia de Dios», que sera utilizada y criticada en múltiples oportunidades en el curso de la historia de la filosofía El esquema es simple quienquiera que conciba correctamente la noción de Dios como un ser absolutamente perfecto no puede dejar de afirmar que Dios existe necesariamente, pues no se podría declarar perfecto a un ser que no existiera En efecto, lo afectaría un defecto capital el de ser una mera ilusión o una nada El pensamiento verdadero de Dios implica o presupone su existencia Únicamente un insensato o alguien que no piense verdaderamente lo que dice puede pretender lo contrario

La prueba ontológica ilustra bien el agustinianismo Para empezar, porque es un *argumento* Anselmo estima, por tanto, que la fe en Dios no se opone a la razón, sino que, por el contrario, ésta conforta a la creencia Como Agustin, piensa que fe y razón pueden y deben complementarse y que la articulación de la filosofía y la teología es posible y necesaria Además, el argumento es típicamente *idealista* Para probar la existencia de Dios no parte de la experien-

cia, el testimonio o la consideración de la naturaleza, sino de la intuición de una idea y de la deducción que esta idea impone. Su argumento se presenta como racional y *a priori*, de validez universal.

El agustinianismo no desaparece en el curso de los siglos siguientes, sólo deja de ocupar la totalidad o el primer plano de la escena filosófico-teológica, para ceder el lugar a una síntesis nueva, la que realiza Santo Tomás entre la religión cristiana y el otro gran filósofo clásico de la Antigüedad: Aristóteles.

6.2. *El tomismo*

La miseria filológica de la Edad Media es grande: acceso a muy pocas obras, multiplicación de los comentarios y de los comentarios de comentarios, errores de atribución, traducciones lacunares. Una parte importante de la herencia cultural antigua sobrevivió mejor durante siglos en la parte oriental del Imperio, a la que las invasiones nunca aplastaron. El Imperio Romano de Oriente persistió hasta el siglo XV. Formó el mundo bizantino y el árabe, cuya civilización, por cerca de mil años, fue más refinada que la de Occidente. Pero si bien eran allí más las obras accesibles, fueron igualmente frecuentes las confusiones en cuanto a la autenticidad y a la atribución. Así, el pensamiento de Aristóteles reaparecerá primero bajo una forma neoplatónica, a partir del siglo XI, por mediación de los escritos de Avicena (Ibn Sina, 980-1037), pensador árabe de origen iraní. Pero el verdadero regreso de Aristóteles se produce a partir del siglo XII, bajo la influencia de otro filósofo árabe establecido en España, Averroes (Ibn Rochd, 1126-1198), quien elabora una articulación del aristotelismo y el islam. Durante mucho tiempo se combatió el averroísmo y el aristotelismo (todavía mezclado de neoplatonismo) como contrarios a los dogmas de la Iglesia, y también porque en la Universidad (principalemente en la de París) se esboza una tendencia a enseñar la filosofía por sí misma, sin preocupación alguna por la teología ni sus divergencias.

El genio de Santo Tomás de Aquino (1125-1274) estribará en su capacidad para armonizar concepciones de Aristóteles y dogmas cristianos. Es inmensa la importancia de su síntesis teológico-filosófica, pues habrá de definir durante siglos la concepción occidental dominante del mundo y de la condición humana (contra ella se impondrá en gran parte la ciencia moderna) y perdurará con gran vivacidad incluso en nuestros días entre los pensadores cristianos «neotomistas». En efecto, esta síntesis aristotélico-cristiana se conoce como «tomismo», y a partir del siglo XIII eclipsará a la síntesis agustiniana.

Santo Tomás, por tanto, piensa que es posible aportar pruebas de la existencia de Dios, pero rechaza el argumento ontológico de San Anselmo ¿Por qué? No porque el argumento sea falso en sí mismo —es verdad que la esencia de Dios implica su existencia—, sino porque carecemos de toda intuición directa de esta esencia divina, lo mismo, por otra parte, que de cualquier otra esencia ideal Se trata de una crítica al presupuesto platónico (y su adopción agustiniana) de la intuición de las ideas Se trata al mismo tiempo de una afirmación de nuestra insuperable finitud en tanto criaturas terrestres con inteligencia limitada y cuyo saber no puede en absoluto igualar a la ciencia divina, que es infinita y que domina la totalidad del tiempo y el espacio

Las pruebas de la existencia de Dios que propone Tomás de Aquino parten de la experiencia del mundo sensible, respecto del cual el razonamiento muestra la necesidad de un fundamento trascendente Así, por ejemplo

- la experiencia del movimiento una cosa sólo está en movimiento si un móvil anterior la ha puesto en movimiento Es imposible evitar la regresión al infinito si no se concibe un «primer motor» que se mueva por sí mismo y que sea el origen trascendente de la cadena de acontecimientos,
- la comprobación del orden en la naturaleza esta armonía natural sólo es inteligible gracias a la hipótesis de una inteligencia reguladora y ordenadora

La inspiración aristotélica general de esta clase de argumento estriba en la negativa a «pasar por alto» el mundo sensible, a veces, no obstante, es completamente explícita, como en el caso del movimiento que conduce al «primer motor»

Esta inspiración inerva la teoría del conocimiento, la ontología y la cosmología tomistas

La teoría del conocimiento no hay intuición *a priori* de las esencias, ni acceso al conocimiento con independencia de la experiencia sensible El saber exige la colaboración de los sentidos y de la inteligencia para sacar a la luz la forma esencial y universal oculta en lo particular Aun cuando la inducción tomista, al igual que la inducción aristotélica, sea un proceso de «abstracción» muy diferente de la inducción científica moderna, ofrece al menos un terreno más propicio al desarrollo de esta última que la intuición o la iluminación platónico-agustiniana, que pretende ignorar la experiencia sensible

La ontología como en Aristóteles, toda realidad es un compues-

to de materia (que individualiza y particulariza) y forma (universal e inteligible) La materia es pasiva y recibe la forma

La cosmología el mundo está dividido entre, por un lado, el espacio sideral en donde están los cuerpos celestes y perfectos, el movimiento es circular y reina la eternidad, y, por otro lado, el mundo terrestre, donde las cosas, movidas de distintas maneras, nacen, cambian y perecen

La Iglesia canonizó a Tomás de Aquino en el siglo XIV, y así confirió carácter completamente oficial a su doctrina, expuesta y sintetizada en una obra capital la *Suma teologica (Summa theologica)*

7 NOMINALISMO Y PROTOEMPIRISMO O LAS PREMISAS DE LA MODERNIDAD

En la Edad Media no hay filósofos *ateos* o *agnósticos* propiamente dichos, pues la expresión de esa posición hubiese sido imposible Pero a partir del siglo XI es legítimo seguir una línea de pensamiento, con más representación en Inglaterra (Universidad de Oxford) que en Francia y que prepara las concepciones modernas en mucha mayor medida que el aristotelismo tomista Se trata de la corriente *nominalista,* cuya formulación paradigmática tiene lugar en el siglo XII, con ocasión de la famosa «querella de los universales»

Los «universales» son los «géneros» y las «especies», es decir, las ideas o las significaciones generales, y a propósito de ellas se plantea la cuestión del status ontológico Cuando se utiliza un nombre común o general (por ejemplo, «hombre», «humanidad»), la significación que expresa, ¿existe en tanto tal, es decir, como entidad general (una esencia universal, ideal, pero real), o bien ese nombre es tan sólo una etiqueta comoda detrás de la cual no hay nada general, sino únicamente un conjunto de cosas particulares y concretas (en este caso, los individuos humanos), a los cuales el nombre común permite en cierto modo referirse en conjunto?

Para el nominalista sólo existen las cosas particulares, lo universal no existe en sí, los universales sólo son «nombres», términos utilizados de cierta manera para referirse de una sola vez a una cantidad más o menos grande de cosas particulares reunidas sobre la base de similitudes sensibles Existen hombres, no «la humanidad» ni «el hombre»

Los adversarios de los nominalistas son los idealistas, pero aquí se les llama «realistas» porque pretenden atribuir realidad en sí a los universales Para ellos, la palabra «humanidad» designa la esencia real de todos los seres particulares a los que se llama «hombres» *ya sea* que esta esencia exista en un mundo trascendente como «idea»

objetiva, pero inmaterial (Platón) o como un pensamiento eterno de Dios (San Agustín), *ya sea* que exista únicamente en las cosas particulares, de acuerdo con el modelo aristotélico, *ya sea* que exista a la vez en Dios y en las cosas particulares, aunque el espíritu humano no pueda conocerla sino abstrayéndola de éstas (Santo Tomás). En todos los casos, sin embargo, lo universal tiene una existencia real, independiente del entendimiento humano y de sus construcciones.

El nominalista medieval más famoso fue Guillermo de Occam (1285-1349), de la Universidad de Oxford. Su nombre se asocia al principio nominalista fundamental: «No hay que multiplicar los entes más de lo necesario» (la «navaja de Occam», porque corta las seudorrealidades metafísicas que engendra el lenguaje). Por tanto, imaginar una esencia del Hombre por detrás de la realidad concreta de los hombres resulta inútil y nocivo, porque es fuente de confusiones, errores y pérdida de tiempo.

Durante el siglo XIV estalla una primera «querella de los antiguos y los modernos» que enfrenta a los *Antiqui* y los *Moderni*. Los primeros son los pensadores a los que se considera conservadores o reaccionarios, platónicos y aristotélicos averroístas o tomistas. Los últimos, partidarios de Occam, atacan la ontología, la epistemología y la cosmología aristotélicas, denuncian todo residuo de platonismo y rechazan la metodología científica de los antiguos, que buscan el saber *a priori* (especulativo o dialéctico) en los libros y los comentarios de libros reconocidos por la tradición y a los que tienen como autoridad. Se piensa que ese saber verbalista es pura palabrería. Contra estos excesos es menester reconocer la experiencia y las matemáticas como las únicas fuentes del saber científico. Las matemáticas están más desarrolladas en Oxford que en París, donde triunfa el razonamiento dialéctico. Se puede percibir aquí el origen lejano de la divergencia entre la filosofía anglosajona y la filosofía europea continental, todavía bien marcada en el siglo XX. En el siglo XIII, la primera comienza a cargar el acento en el empirismo y el cálculo y desconfía del lenguaje y de la especulación. Pone el énfasis en el individuo y, como veremos, en la libertad. La segunda hereda el idealismo, carga el acento en la metafísica y la ontología y, precisamente por esto, pone límites *a priori* al ejercicio posible y legítimo de la libertad.

Para Roger Bacon (1214-1292), únicamente la experiencia, no la deducción, aporta certeza y permite explorar la naturaleza en detalle. En él encontramos, por primera vez, la expresión «ciencia experimental». No la considera todavía como método general del progreso del saber, sino como un conjunto de conocimientos mejor es-

tablecidos que los otros, porque han sido objeto de una verificación empírica susceptible de repetición.

Un discípulo de Occam, Nicolás D'Autrecourt (1300-1350), lanza una crítica a la causalidad, crítica no sólo vigorosamente antiaristotélica, sino que anuncia también diversos aspectos del análisis que el gran empirista inglés David Hume realizará en el siglo XVIII. La sucesión causal sólo puede comprobarse, pero no es en absoluto deducible *a priori* y con independencia de la experiencia. También la generalización bajo la forma de ley causal es siempre hipotética. Nada permite afirmar que los fenómenos naturales *deben* encadenarse de la manera en que se encadenan según nuestras observaciones, ni que se encadenarán *siempre* de esa manera. Se reconoce la contingencia de las leyes naturales.

Estas concepciones no carecen de alcance teológico y trascienden las meras cuestiones de conocimiento. Implican sobre todo la idea de una primacía de la voluntad (libertad) divina en relación con el entendimiento divino (donde se inscriben las leyes, esencias y verdades eternas) y en relación con cualquier verdad. Si la naturaleza es tal como se aparece es porque Dios la ha querido o creado libremente así. Habría podido quererla distinta y podría quererla distinta en el futuro, pues no hay «ley» que se imponga a la voluntad de Dios. La libertad divina es abismal y su poder no tiene límites. Esta línea de pensamiento implica un antifundamentalismo que se opone a toda racionalidad absolutista y ontológica, lo cual no deja de tener consecuencias para el hombre. En la medida en que éste ha sido creado a imagen de Dios, debe corresponder a cada individuo una parte, por lo menos un reflejo, de esa libertad insondable e infinita. Ya no se entiende en nombre de qué pretendida verdad un individuo (un colectivo) podría legítimamente imponer su voluntad (su verdad) a otro individuo. Esta observación está preñada de significación ética y política. En el siglo XIV, Occam, como nominalista consecuente que era, se encuentra en el umbral de la tolerancia y al borde de la negación de todo fundamento, si bien, en cierta manera, se mantiene dentro de los límites de la teología cristiana.

Capítulo primero

La emergencia del pensamiento moderno

El advenimiento de la modernidad en el Renacimiento es un proceso histórico muy complejo que comprende profundas conmociones económicas, sociales y políticas. La evolución de las ideas, que es una parte importante de este proceso, está marcada por la transformación de la representación del mundo, el cambio en la naturaleza del conocimiento científico y la modificación de la relación con el tiempo y la acción. Esta revolución múltiple que, en determinados aspectos, comienza en la Edad Media, presenta facetas estrechamente solidarias.

1. La revolución cosmológica

- El cosmos medieval era geocéntrico, finito y heterogéneo
- La revolución copernicana opera un cambio de centro
- Bruno: la libertad de pensamiento y la infinitud del universo

PALABRAS CLAVE

• dios • geocentrismo • heliocentrismo • inmanencia • infinito • lugar • mundo sublunar y mundo sideral • movimiento • panteísmo • revolución copernicana • universo

1 1 *El cosmos medieval*

A finales de la Edad Media, la representación dominante del mundo es de origen aristotélico En efecto, la filosofía de Aristóteles se ha reintroducido en Occidente y se ha impuesto, en el siglo XIII, por obra de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) En su forma teológica se convirtió en la doctrina oficial de la Iglesia el *tomismo*

Sin embargo, es preciso observar que la representación medieval del cosmos es compleja en ella, la influencia de Aristóteles está subordinada a los dogmas cristianos (de acuerdo con el principio según el cual la filosofía sólo es la sierva de la teología) y es modulada de distinta manera (por obra del platonismo, el neoplatonismo) Y también lleva impresa la marca de la concepción cosmológica originaria del astrónomo grecoegipcio Ptolomeo (siglo II d C), cuyo nombre se asocia al geocentrismo

¿Cuáles son las grandes características del cosmos medieval?

- *El universo es una totalidad finita* En el *tiempo* hay un comienzo (creación por Dios) y un fin (el fin de los tiempos y del mundo) En el *espacio* el universo es cerrado Presenta la estructura de un encaje de esferas concéntricas En el centro, inmóvil, está la Tierra (geocentrismo) La esfera más externa es la bóveda celeste, sobre la cual se disponen las estrellas llamadas «fijas» Las esferas intermedias son las de la luna, el sol y los planetas, todos los cuales giran alrededor de la Tierra
- *El espacio es heterogéneo, cualitativamente diferenciado* Las leyes físicas no se aplican en todas partes de manera uniforme El cosmos aristotélico es un mundo de «lugares» ontológicamente distintos, es decir, que difieren radicalmente en su ser mismo La gran división es la que se da entre el *mundo terrestre* (o «sublunar» bajo la esfera de la luna) y el *mundo sideral* Las propiedades de estos dos espacios son radicalmente distintas El primero está compuesto de materia «corruptible», es decir, sujeta al cambio y a la destrucción En él los cuerpos no son ni inmutables, ni eternos Nacen y persisten Se pueden señalar dos tipos de *movimientos* el movimiento llamado «natural», en razón del cual un cuerpo se une a su elemento natural (así, un cuerpo en el que domina el elemento «tierra», como una piedra, por ejemplo, cae

a la tierra, el fuego asciende hacia el sol, etc), y el movimiento «violento», en razón del cual un cuerpo es desplazado de su lugar natural El mundo sublunar, por tanto, está lleno de accidentes y de incoherencias En cambio, el espacio sideral está compuesto de cuerpos inmutables y eternos (planetas, estrellas, etc) inmóviles o en movimiento circular (perfecto) y eterno En otras palabras, la cualidad del espacio-tiempo sideral es diferente de la cualidad del espacio-tiempo sublunar no se aplica a ambos la misma física En este marco, es auténticamente inconcebible (y no sólo técnicamente irrealizable) la idea de enviar a los planetas un objeto fabricado con material ‹sublunar› (por ejemplo, una astronave), y que obedezca a las leyes del mundo terrestre Es una locura e incluso un pecado, pues los dos espacios están muy jerarquizados el mundo sideral, próximo al divino, es puro e infinitamente superior al mundo sublunar, que no puede mancillarlo

1 2 *La revolución copernicana*

De Revolutionibus Orbium Coelestium[1], de Nicolás Copérnico (nacido en Polonia en 1473), aparece en 1543 (año de la muerte de su autor) La obra de Copérnico asesta golpes decisivos a la concepción aristotélica medieval del universo Implica

- *el fin del geocentrismo* Copérnico pone la Tierra en movimiento y la arranca del centro, para convertirla en un planeta,
- al mismo tiempo, niega la diferencia jerarquizante entre los dos mundos si la Tierra es un planeta, quiere decir que los planetas son como la Tierra *El universo se vuelve homogéneo* Las mismas leyes físicas y matemáticas se aplican por doquier a una materia única,
- *la ruptura respecto de la evidencia sensible y el sentido común* afirmar que la Tierra gira alrededor del sol y que éste permanece inmóvil se opone a la experiencia de todos los días

[1] *Sobre las revoluciones de las orbes celestes* Madrid Tecnos 1987

No obstante, la revolución copernicana se limita a un cambio de centro coloca al sol en el centro del universo Este *heliocentrismo* preserva en gran medida la elección divina del hombre Aún estamos muy lejos de un universo infinito desprovisto de todo centro o de un universo vastísimo, en el cual el sistema solar no ocupa posición privilegiada alguna El universo de Copérnico sigue siendo un universo cerrado y centrado

1 3 *El universo infinito de Bruno*

Giordano Bruno (Italia, 1548-1600) es una figura filosófica particularmente interesante y muy representativa del Renacimiento Dominico, discute diversos dogmas de la doctrina cristiana y llega incluso a dudar de la divinidad de Jesucristo Deja los hábitos en 1576 y a partir de entonces su existencia está plagada de persecuciones, exilios y fugas a través de toda Europa, siempre proclamando sus ideas Detenido en 1592 en Italia, es torturado y encarcelado Su calvario se prolongará durante ocho años como se niega obstinadamente a renegar de sus convicciones, en 1600 es quemado vivo en Roma Bruno fue un testimonio ejemplar del pensamiento libre que rechaza toda subordinación al dogma Su obra más conocida es *De l infinito Universo e Mondi* (1584)[2], redactada en italiano (lengua vulgar) y no en latín (la lengua del poder)

Con Bruno asistimos a la eclosión de las esferas cósmicas y a la afirmación de la *infinitud positiva del universo*, cuyo centro no ocupan el Sol ni la Tierra, pues en un espacio infinito no hay lugar privilegiado La obra de Bruno contiene evocaciones cuasi astronáuticas, pues la visión de la Tierra, a medida que uno se aleja, pasa de ser la de un astro brillante a la de un punto, para terminar muy pronto por borrarse en la inmensidad

El correlato de esta infinitud cósmica es la *pluralidad de mundos* los sistemas solares son muchos Bruno celebra esta diversidad del universo con entusiasmo, como una riqueza En efecto, la infinitud inagotable del universo es lo único conmensurable con dios Éste, infinito como es, no podría crear un mundo finito Además, la *infinitud* del universo es lo único inteligible para la razón y la imaginación humanas concebimos naturalmente un cosmos infinito, mientras que no nos podemos abstener de interrogarnos

---

[2] *Del infinito universo y los mundos* Madrid Alianza, 1993

sobre «lo que hay» más allá de la última esfera en el límite del mundo

El pensamiento de Bruno es una suerte de *panteísmo* según el cual «dios es todo y todo es dios» Para él, dios no es trascendente al universo, sino *inmanente* a él dios es una suerte de artista, de fuerza organizadora inherente a todo lo que es Este pensamiento, por tanto, *ignora el dualismo* y la distinción estricta entre materia y espíritu, pues si el universo es verdaderamente infinito, nada puede serle exterior El ser vivo —y en cierta manera todas las cosas son seres vivos— es al mismo tiempo material y espiritual el mundo está animado y dios es esa alma inseparable del mundo que también hace que el mundo se mantenga unido, sea unitario y coherente en su infinita diversidad

Aun cuando encarne la reivindicación del pensamiento libre y haya contribuido a la destrucción de la imagen aristotélico-medieval del universo, Giordano Bruno no tuvo casi influencia sobre la naciente *ciencia nueva* En realidad, más bien se oponía al espíritu de ésta, pues no esperaba nada de la experiencia (confusa, a menudo errónea y cerrada al infinito, dado que el alcance de nuestros sentidos es necesariamente finito), ni de las matemáticas La observación y el cálculo entrañaban demasiadas limitaciones para este hombre que únicamente reconocía la especulación libre e irrestricta y cuya imaginación no admitía fronteras

LECTURAS SUGERIDAS

KOYRE, A , *Del mundo cerrado al universo infinito,* México, Siglo XXI, 1979

KUHN, T , *La revolución copernicana,* Barcelona, Ariel, 1978

LEVERGEOIS, B , *G Bruno,* París, Fayard, 1995

ROUGIER, L , *Astronomie et religion en Occident,* París, PUF (fuera de colección), 1980

STACHIEWICZ, W , *Copernic et les temps nouveaux,* Québec, Presses Universitaires de Laval, 1974

- La ciencia antigua como «legoteoría»
- El «método nuevo» y la visión predictiva de la ciencia **según F Bacon**
- Copérnico y Galileo, realismo u operacionalismo
- Galileo ingeniero y matematico
- La doble ruptura respecto de la ciencia antigua

PALABRAS CLAVE

• causas finales y causas eficientes • ciencia moderna • confusion de las palabras y las cosas • experimentacion • física matematica • induccion • lenguaje • logoteoria • metodo • naturaleza • operacionalismo • organon • poder • realismo • tecnica • teoria

La ciencia nueva que se constituye progresivamente de finales de la Edad Media al siglo XVII es la *ciencia moderna,* que se prolonga en las tecnociencias contemporáneas Se trata de un proceso largo y complicado de mutación de lo que llamamos «saber» Así, la reintroducción del pensamiento de Aristóteles en los siglos XII y XIII constituyó un «progreso» en relación con la primacía del idealismo platónico y agustiniano imperantes hasta entonces Sin embargo, el blanco más importante de las críticas renacentistas y modernas a partir del siglo XVI es el aristotelismo Este proceso cuenta con abundancia de precursores, como los nominalistas y los experimentalistas (Roger Bacon en el siglo XIII, Guillermo de Occam en el siglo XIV) En la constitución de la ciencia moderna todo es complejo y a menudo ambivalente las manipulaciones de los alquimistas, en ciertos aspectos, fueron el crisol de la química experimental, en cambio, las creencias alquimistas de un Newton (1642-1727) o las astrológicas de un Kepler (1571-1630) se presentan como la sombra negativa y retrógrada de su aportación al surgimiento de la ciencia moderna, a pesar de que esas creencias también dieran impulso a sus investigaciones

Por último, es imposible comprender la importancia, el significado y el alcance de la ciencia nueva para la filosofía, si no se la confronta con la ciencia antigua, solidaria de la filosofía y de índole *logoteórica*

2.1. *La ciencia antigua como logoteoría*

2.1.1. Definición

La ciencia antigua era logoteórica, lo que quiere decir que estaba formada por el lenguaje *(logos)* y la visión intelectual o espiritual *(theoría)*.

Estaba constituida por la visión espiritual (o teórica: especulación, contemplación): el saber era cuestión de mirada o de espejo del espíritu. Conocer era reflejar mentalmente las estructuras esenciales, inmutables, de los seres y del mundo. Todo lo que existe es lo que es en virtud de su referencia a una forma esencial aprehensible por el espíritu que, al aprehenderla, la *conoce*. La finalidad suprema del hombre en tanto hombre es la posesión de ese saber *teórico*, esto es, la contemplación clara de las esencias inmutables de todas las cosas. Es el ideal de la vida *contemplativa* o *teórica* del filósofo. La ciencia antigua es una cuestión de reflejo y de visión.

Estaba constituida por el lenguaje: la ciencia antigua se formula con ayuda del lenguaje ordinario, es discursiva (y no formal ni matemática); utiliza las palabras de la lengua natural, que redefine, precisa e intenta articular rigurosamente (definiciones, razonamientos deductivos, etc.). Su forma acabada es el tratado o el libro. Por otra parte, sobre todo en la Edad Media, tiende a volverse libresca, compilatoria y comentario de determinados libros que se considera definitivos (las «autoridades», en particular Aristóteles). Pero la ciencia antigua también es verbalista en un sentido aún más profundo y que concierne a su origen mismo, pues es poducto de la *reflexión activa (es decir, la especulación) sobre la organización lingüística o simbólica de lo real.* Al adquirir un lenguaje, adquirimos una cierta concepción del mundo, que es una formalización de la experiencia que varía más o menos según las lenguas, las culturas y las tradiciones. Somos en-el-mundo-por-el-lenguaje. El dato a partir del cual reflexionamos no es la realidad bruta, ni lo real en sí, sino la representación simbólica de lo real que adquirimos por la educación y la aculturación, y muy especialmente por el aprendizaje de una lengua. Además, lo real tiene un sentido, y cada cosa una identidad definida y una significación, precisamente porque es simbolizada de esta manera. Convertirse en «humano» o serlo es poder vivir y orientarse en un mundo de lenguaje, en una imagen simbólica de la realidad que no es ni necesaria (puede ser distinta y cambiar) ni completamente gratuita (si la representación simbólica de lo real fuera completamente inadecuada a éste, la supervivencia sería imposible).

Pero esta manera de ser en el mundo a través del lenguje se da junto con una cierta *indistinción del mundo y del lenguaje, de las cosas y las palabras* Esta falta de distinción es lo que invita a creer que *con conocer las palabras y la articulación entre ellas, se conoce también las cosas y la estructura de la realidad* La ciencia antigua, que no se diferencia de la filosofía, deriva en parte de esta confusión de las palabras y las cosas Pero sólo en parte, puesto que critica las representaciones del mundo que ofrecen ciertos discursos y los juzga irracionales, falsos, vagos, incoherentes Efectivamente, critica la opinión (la *doxa),* el sentido común, el mito, muchas creencias, etc En realidad, la ciencia antigua, o filosofía, se constituye como una *reflexión activa* sobre el dato lingüístico, al que trata de hacer más coherente, más claro, más riguroso, definitivo y estable, más racional Por tanto, este trabajo, conocido como «especulativo o reflexivo», es también metalingüístico y semántico se trata de dar forma al ser-en-el-mundo-por-el-lenguaje, de lo que se espera que produzca una imagen simbólica (un libro) perfectamente adecuada a lo real, es decir, *verdadera* En filosofía, a esa imagen, a la que se considera definitiva, se le llama *ontología* (discurso teórico sobre lo que *es* de modo fundamental) Las otras ciencias le están subordinadas, pues sólo presentan imágenes parciales que corresponden a determinadas regiones de lo real

2 1 2 Una doble ilustración

Platón ofrece una ilustración particularmente clara de la naturaleza reflexiva y discursiva del proyecto antiguo de ciencia Elabora la ciencia de las *ideas* Ahora bien, la ideas corresponden a los conceptos, es decir, que, para Platón, constituyen la verdadera realidad, las formas y estructuras esenciales, trascendentes, que el universo de las cosas materiales y en devenir refleja sólo de manera imperfecta ¿Cómo se accede a la ciencia de las ideas, esto es, a una representación adecuada de la verdadera realidad? Por una parte, por la dialéctica, que es una búsqueda progresiva de definiciones, por otra parte, y en última instancia, por la intuición (la mirada del espíritu), de la que se aparenta creer que es una aprehensión pura y pasiva de las formas ideales, cuando en realidad es una reflexión activa sobre el dato lingüístico, sobre las significaciones lingüísticas La especulación metalingüística reorganiza y estructura estas significaciones La ciencia platónica es el resultado de este trabajo semántico *a priori* (al margen de la experiencia sensible) Se refiere a las palabras y su significación, aunque con la apariencia de referirse a las

cosas más fundamentales, o sea, el mundo de las ideas, el único verdaderamente real. Pero las ideas platónicas sólo son significaciones hipostasiadas. Desenmascarada, la ciencia platónica desvela su naturaleza no metafísica, sino *metalingüística o semántica*.

La filosofía de Platón acentúa también, de manera decisiva para el futuro del pensamiento occidental, la naturaleza *teórica* (visual, contemplativa) del conocimiento. La etimología radical de «ideas» (idea, *eidós*) evoca «el aspecto o la forma visible, iluminada» de una cosa. Todo el «Mito de la Caverna» (en *La República*), que ilustra maravillosamente la ontología y la teoría del conocimiento platónicos, gira alrededor del léxico correspondiente a la metafora de la luz, la visibilidad, la mirada. La noción fundadora de *idea* evoca los dos aspectos esenciales de la ciencia *logoteórica*: la idea es significación y, por tanto, se asocia al lenguaje (logos), la idea es forma visual y, por tanto, se asocia a la mirada (*theorein* significa contemplar).

En Aristóteles, el proyecto de ciencia sigue siendo fundamentalmente logoteórico, pero de manera menos evidente que en Platón, cuyo mundo de ideas rechaza. Lo único que hace en verdad Aristóteles es introducir las formas ideales de Platón *en* las cosas concretas que las ejemplifican materialmente. Así, la forma esencial del hombre no existe de manera independiente y trascendente, sino sólo *en* los individuos humanos. Ocurre que esas formas-esencias son representadas en definiciones generales, que esas definiciones generales son el objeto de la ciencia y que se obtienen, según Aristóteles, en una intuición, que no es todavía una verdadera inducción empírica o experimental. La intuición aristotélica pretende discernir la forma universal (la esencia) en lo particular (el individuo). Teóricamente, es inmediata, esto quiere decir que en principio no es indispensable la acumulación de observaciones y la comparación de experiencias. Esto sólo se puede entender porque las cosas, cuya esencia se quiere conocer, son cosas *nombradas*, simbólicamente representadas. Son significaciones lingüísticas mucho más que cosas concretas. La forma esencial se extrae mediante esta simbolización lingüística y con ayuda de la reflexión o la especulación (comprendida como intuición), no prioritariamente con ayuda de la investigación empírica y el análisis concreto de las cosas reales, físicas.

El carácter *a priori* del ideal de ciencia aristotélica se advierte con mayor claridad en referencia a la forma que ha de adoptar la ciencia acabada. Es una forma logica, demostrativa o, con un término más preciso, silogística. Lo que es objeto de conocimiento científico, según Aristóteles, es la conclusión universal y necesaria de un sologismo. En las premisas del silogismo está contenida la explica-

ción de la conclusión La explicación es el porqué, lo que Aristóteles denomina la *causa* Pero es una causa lógica o semántica, es decir, que expresa un encadenamiento conceptual o de significaciones, sin relación alguna con la causalidad mecánica y empírica de la ciencia moderna La causa lógica es una causa significante, puesto que vincula significaciones Tomemos, por ejemplo, el silogismo siguiente

Todos los hombres son mortales
Todos los griegos son hombres
Todos los griegos son mortales

En él, la causa —la explicación, el porqué— del ser necesariamente mortal de los griegos es que sean *hombres* y que, por definicion (es decir, por esencia, *a priori),* los hombres son todos necesariamente mortales Para Aristóteles, la *lógica* (la silogística) es el verdadero *Organon* de la ciencia, lo que quiere decir *la herramienta, el método por excelencia de la ciencia,* el instrumento de su despliegue riguroso y definitivo Esta lógica no es una lógica matemática trabaja con palabras (conceptos) y articula encadenamientos de proposiciones, o sea, de discursos Fundamentalmente, la ciencia aristotélica es, pues, intuitiva y deductiva, teórica (o contemplativa) y discursiva (o verbalista)

2 2 *El «método nuevo» de F Bacon*

Francis Bacon (1561-1626) fue a la vez un hombre de ciencia y de poder Fue uno de los personajes más influyentes de Inglaterra, con gran interés por conservar y aumentar su poder político personal En realidad, F Bacon ocupa un lugar esencial en la cristalización conceptual de lo que habrán de ser la ciencia moderna y la tecnociencia contemporánea, para las cuales es capital la noción de *potencia* En 1620, Bacon publica el *Novum Organum*[3] (segundo volumen de la *Instauratio Magna)*[4]

---

[3] *Novum Organum,* Buenos Aires, Losada, 1949
[4] *La gran restauracion,* Madrid, Alianza, 1985

2 2 1 El *Novum Organum*

El título es explícitamente antiaristotélico En efecto, se trata de definir un nuevo método para el progreso de las ciencia, más eficaz que el *organon* aristotélico En efecto, tradicionalmente el término «Organon» designa el conjunto de los tratados de lógica de Aristóteles y define, tal como se acaba de explicar, la lógica como instrumento de la ciencia

El alcance del *Novum Organum* es al mismo tiempo crítico y positivo

He aquí algunos aspectos de la crítica de Bacon

- la lógica (la silogística) no es ni el instrumento ni la forma por excelencia del saber,
- una ciencia lógica sólo es una ciencia *a priori* y formal, *vacía,* no enseña nada, puesto que se limita a explicitar el contenido de las premisas,
- la ciencia debe ser *inductiva* y *no deductiva,* pero no se trata de la inducción aristotélica, que sólo es una intuición inmediata de lo universal en lo particular,
- la ciencia lógica opera con *palabras,* es decir, con las «etiquetas de las cosas», e ignora éstas, es preciso terminar con la confusión de las palabras y las cosas, origen esencial del saber filosófico antiguo El lenguaje no ofrece representación correcta de lo real y no es una fuente fiable para la ciencia,
- es menester rechazar la ciencia *libresca,* rehusar todo prejuicio y todo argumento de autoridad en el estudio de la naturaleza,
- es menester distinguir entre causas *finales* y causas *eficientes,* y limitarse a la investigación de las causas eficientes para le explicación científica de los fenómenos

Recordemos a este respecto que la distinción entre «causa final» y «causa eficiente» es de origen aristotélico La causa *final* de un fenómeno es su porqué dice por qué (razón, sentido, finalidad) tiene lugar Temporalmente, pues, parece actuar desde el futuro Por esta razón, una descripción finalista de lo real da sentido a los acontecimientos y a su sucesión La física y la cosmología aristotélicas eran finalistas una piedra cae porque «quiere y debe» unirse a su lugar natural final, la tierra En cambio, la causa *eficiente* es mecánica su modelo es el movimiento de un objeto que produce el movimiento

de otro objeto por choque e impulso esta causa es anterior a su efecto y, por tanto, explica un fenómeno a partir de una secuencia pasada, sin aportar sentido ni finalidad Es ciega, pero también es realmente eficaz, operatoria conocerla permite predecir y actuar

Desde el punto de vista *positivo*, el *Novum Organum*, exige

- practicar la *inducción* en sentido moderno, es decir, la liberación progresiva de las identidades y de las diferencias reales gracias a la observación y a la comparación repetida de las observaciones,
- practicar la experiencia en el sentido de la *experimentación*, es decir, interacciones activas con la naturaleza para provocarla «a que desvele sus secretos», no conformarse con observar pasivamente, utilizar instrumentos y técnicas,
- *verificar*, escoger, confirmar y corregir incansablemente a fin de distinguir entre las causas eficientes verdaderas y los factores marginales, las circunstancias accidentales de un fenómeno

2 2 2 Una nueva imagen de la ciencia y de la naturaleza

La investigación de un «método nuevo», seguro para el desarrollo de la ciencia, será una de las grandes preocupaciones de los siglos XVII y XVIII en la que se inscribe también la obra de Descartes Pero en Bacon hay más que simples consignas metodológicas Propone también *toda una concepción del alcance, el valor y la naturaleza de la ciencia* Esta concepción es revolucionaria, una de las fuentes fundamentales de la modernidad La ciencia moderna deberá ser

- *activa, operatoria, eficaz* y no contemplativa y verbal Es intervención en la naturaleza, modificación física de ésta Esta relación activa, incluso violenta, caracteriza la *investigación* (para arrancar a la naturaleza sus secretos) y la *aplicación* (remodelar la naturaleza para el hombre),
- *técnica* la utilización de instrumentos y de procedimientos determinados permite explicar y controlar los fenómenos,

> La naturaleza de las cosas se entrega mas a traves de los tormentos del arte que en su libertad propia *(Instauratio Magna)*

– *potente y operativa* el *fin* último del conocimiento está en aumentar el control, la potencia, el dominio del hombre sobre la naturaleza, con el propósito de someterla a sus necesidades y sus proyectos Para ello es menester conocer la naturaleza, *conocer sus leyes causales*, con el fin de orientarlas ingeniosamente (técnicamente) en provecho de la humanidad Si se conocen las causas eficientes de un fenómeno, se tiene la libertad de impedirlo o provocarlo activando o no las causas Se puede averiguar qué sucede cuando se las modifica El conocimiento de las causas eficientes se abre directamente al dominio, el control de la producción y la manipulación de los fenómenos *Para la ciencia nueva, saber es poder*

> Solo obedeciendola se vence a la naturaleza *(Instauratio Magna)*

En conclusión, se presenta una imagen de la *naturaleza* según la cual ésta es fundamentalmente manipulable, transformable, objeto de explotación y de reconstrucción para el hombre Al mismo tiempo, se busca una imagen de la *verdad* según la cual no se llamará verdadera a la teoría que refleje una realidad inmutable y objeto de contemplación, sino a la que permita actuar de manera eficaz en la naturaleza y modificar lo dado

Nos hallamos en las antípodas de la ciencia logoteórica antigua O al menos ésa es la intención Pues a F Bacon le falta un aspecto muy importante de lo que habrá de constituir el nuevo método y la ciencia nueva las matemáticas F Bacon las considera demasiado teóricas, incluso especulativas, y por esa razón piensa que carecen de interés para la ciencia y la dominación real de la naturaleza

2 3 *La ciencia matemática realismo y operacionalismo*

2 3 1 El prefacio de Osiander

Una motivación fundamental de las investigaciones de Copérnico fue de índole *práctica* Se trataba de inventar métodos de cálculo más simples o más fiables para la elaboración de calendarios, que incluyeran la previsión del movimiento de los planetas Los métodos existentes en la época, heredados de Ptolomeo, que razonaba en el marco de un sistema geocéntrico, eran pesados, aproximados y exigían la frecuente revisión de sus resultados El origen de la hi-

pótesis heliocéntrica fue, pues, un objetivo y un interés muy *concreto y pragmático*

Copérnico se acerca ya al final de su existencia cuando *De Revolutionibus* llega a la imprenta Se encarga la lectura de las pruebas a Osiander, pastor luterano y matemático Considera que no es menester presentar el sistema heliocéntrico propuesto por Copérnico como una descripción fiel de la realidad (como imagen verdadera del mundo), sino como una ficción, una hipótesis útil y fecunda para los cálculos astronómicos Desde este punto de vista, el heliocentrismo no debía considerarse como «realmente más verdadero» que el geocentrismo Le bastaba con parecer más práctico Así presentada, la «revolución copernicana» no impedía seguir profesando y predicando que el geocentrismo era verdadero y lo único que se adecuaba a la realidad física El heliocentrismo tan sólo ofrecía un marco *convencional* en cuyo seno los cálculos resultaban más simples y más precisos

Sin autorización de Copérnico, Osiander agrega a *De Revolutionibus* un *Prefacio* en ese sentido, pero no lo firma Este añadido anónimo creó durante un tiempo un cierta confusión acerca de la manera en que el propio Copérnico interpretaba el alcance de su sistema Pero no cabe duda de que lo concebía de manera *realista,* es decir, como reflejo verdadero de la realidad y no simplemente como ficción operatoria útil Puesto que en esa época no había ninguna prueba empírica del heliocentrismo (que, por lo demás, es contradicho por la experiencia sensible), es menester concluir que, en lo concerniente a la determinación de lo que las cosas son realmente, Copérnico atribuía más peso a la fecundidad predictiva de una teoría matemática que a la experiencia sensible y al sentido común

2 3 2 La ciencia experimental y las matemáticas de Galileo

Nacido en Pisa, Galileo Galilei (1564-1642) es autor de varias obras importantes, entre las cuales figuran

- *Sidereus Nuncius* (1610) *(El mensaje y el mensajero sideral)*[5]
- *Il Saggiatore* (1623) *(El ensayador)*[6]
- *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632) *(Diálogo so-*

[5] *El mensaje y el mensajero sideral* Madrid, Alianza, 1990
[6] *El ensayador,* Buenos Aires, Aguilar, 1981

bre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano)[7]
– *Discorsi e dimostrazioni mathematici intorno a due nuove scienze* (1638) *(La nueva ciencia del movimiento)*[8]

2 3 2 1 Los dos sistemas del mundo

El papa Urbano VIII se atiene al hecho de que en su obra de 1632 Galileo presenta los dos sistemas (el geocentrismo ptolemaico y el heliocentrismo copernicano) de una manera neutral, sin tomar partido, como dos hipótesis, cada una de las cuales cuenta con argumentos igualmente fuertes Pero Galileo describe el sistema copernicano como realista y verdadero Sólo en el prefacio y en la conclusión adopta un punto de vista epistemológico *operacionalista,* al evocar la capacidad predictiva y la fecundidad matemática de ambos sistemas con independencia de la cuestión relativa a su verdad física La precaución no es suficiente, pues es conducido ante la Inquisición bajo la acusación de reconocer la tesis del movimiento de la Tierra, fundamento de la revolución copernicana Al final del proceso de 1633, Galileo acabará sus días en residencia vigilada Las apuestas y las consecuencias de las posiciones de Galileo son considerables

a) *ontológicas y ético-políticas* Galileo tiende a instaurar una división que terminará por instituirse efectivamente en el curso de la modernidad y que atribuye
   - *a las ciencias y los científicos* la última palabra —la verdad— en lo concerniente a las *cuestiones de hecho,* relativas a la manera en que la naturaleza es y funciona La ciencia se ocupa de lo que es,
   - *a la Iglesia y los teólogos* la última palabra en lo concerniente a la *moral,* esto es, los valores y los fines de la existencia humana La doctrina religiosa se ocupa de lo que *debe* ser, o, más precisamente, de lo que debemos y lo que no debemos hacer

---

7 *Dialogo sobre los dos maximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano,* Madrid Alianza 1995

8 *La nueva ciencia del movimiento* (seleccion de los *Discorsi),* Publicaciones de la Universidad Autonoma de Barcelona, 1988

> La intencion del Espíritu Santo es enseñarnos cómo ir al cielo, no como va el cielo», escribe Galileo a la gran duquesa Cristina

Esta distinción es fundamental para comprender la ciencia moderna y la modernidad *Separa radicalmente el ser y el deber-ser, las cuestiones de fe y las cuestiones de valor* Prohíbe a los científicos leer en la naturaleza indicaciones relativas al deber-ser y al deber-hacer y prohíbe a los teólogos extraer de la Sagrada Escritura indicaciones relativas a la realidad física, a su estructura, su funcionamiento o sus leyes causales

b) *epistemológicos* la cuestión de la interpretación última y del status de las teorías científicas sigue vigente todavía hoy Para el *realista,* una teoría científica debe ser verdadera, es decir, presentarse como una copia fiel de la realidad Para el *operacionalista,* lo único que cabe exigir a la teoría es que permita predicciones correctas relativas a los fenómenos naturales, no que se adhiera absolutamente en todo a la realidad Por tanto, es posible concebir diversos modelos teóricos de una misma realidad, modelos más o menos eficaces y con distinto tipo de eficacia, eventualmente en competencia, sin que sea posible declarar a ninguno de ellos propia y absolutamente realista, único reflejo verdadero de lo real modelizado Desde este punto de vista, las teorías son mucho más *instrumentos* que permiten hacer (predecir, controlar, producir, manipular) una cierta cantidad de cosas que espejos o cuadros simbólicos de la realidad

2 3 2 2 Instrumentación, experimentación y matematización

Galileo también se destaca por sus investigaciones como *ingeniero* Es sobre todo el autor de un tratado de máquinas simples, y famoso en particular por haber perfeccionado el telescopio y haber dirigido la mirada al espacio

Estas observaciones son el punto de partida de una serie de descubrimientos revolucionarios que confirman *empíricamente* (no se trata ya de especulaciones ni de cálculos) la falsedad de la física y de la cosmología aristotélicas superficie accidentada de la luna, manchas solares (donde, por tanto, tienen lugar fenómenos de generacion y de corrupción), fases de Venus, satélites de Júpiter, composición estelar de la Vía Láctea Galileo da a conocer estos descu-

brimientos en *Siderius Nuncius* (1610), que acaba definitivamente con la división del cosmos en mundo sublunar y mundo sideral, al que se juzgaba inmutable y de otra esencia que el terrestre El espacio es inmenso, pero homogéneo y, por tanto, verificable, los cuerpos que lo recorren son materiales Subrayemos que las observaciones empíricas que llevan a estas conclusiones son *instrumentadas*, es decir, técnicamente mediadas (el telescopio) lo que conduce a ellas no es la experiencia sensible natural y pura, sino el rodeo mediante instrumentos técnicos de observación

Galileo es un *experimentador* no se conforma con observar pasivamente la naturaleza, sino que interroga activamente Imagina experiencias (con planos inclinados) para verificar hipótesis También en esto se utilizan intermediarios técnicos, artificios La experimentación, que terminará por encontrar su lugar privilegiado en el contexto artificial y cerrado del laboratorio, recorta y aísla los fenómenos naturales Varía las condiciones de los fenómenos para distinguir lo que es causalmente determinante y discernir lo que es accesorio o accidental de lo que es constante y necesario

Pero Galileo es ante todo un *matemático* Cree en la estructura matemática de la naturaleza y, por tanto, en el poder de la deducción y del cálculo, con independencia de la experiencia concreta, para adquirir conocimiento Ya en *Il Saggiatore* (1623) afirma que

> El libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matematico

De esta manera se renueva, a la vez que se discute, la metáfora tradicional del «libro de la naturaleza» Antes de Galileo, la naturaleza se presentaba como el libro que habla de Dios, un libro simbólico y pleno de sentido para quien tiene fe Ahora bien, es posible preguntarse si un libro redactado en lenguaje matemático sigue siendo un *libro,* si cuenta una historia y si expresa bien un sentido

En resumen, Galileo fue más teórico y matemático que experimentador Reconoció la importancia de la construcción y de la imaginación teóricas (especialmente las matemáticas), cuyas deducciones pueden ser, con mayor o menor precisión, verificadas mediante experiencias Varias de las ‹experiencias› de Galileo (croquis de planos inclinados) han mantenido su naturaleza teórica o imaginaria Y es que la experiencia o la experimentación pueden ser ilusorias Así, en el medio aéreo terrestre, no todos los cuerpos caen a la misma velocidad Pero esta comprobación es accidental, particular y engañosa, no muestra la ley de la caída de los cuerpos Para descubrir esta ley es preciso estar en condiciones de hacer abstracción del complejo empírico e imaginar la caída en el vacío, que en la época

de Galileo ninguna experiencia podía confirmar Por tanto, no hay que exagerar el empirismo y el experimentalismo de Galileo Lo que Galileo funda es una ciencia según la cual los fenómenos físicos *obedecen a leyes matemáticas* (esencialmente las leyes del movimiento la mecánica) De esta manera, sienta las bases de una *física matemática,* cuyos fundamentos trata de establecer Descartes en la misma época

2 4 *La doble ruptura inducida por la ciencia moderna*

La nueva ciencia instrumentada y matemática rompe doblemente con el saber logoteórico antiguo, solidario del ser-en-el-mundo-por-el-lenguaje Por una parte, rompe mediante la *instrumentación técnica* el hombre se relaciona científicamente con lo real con ayuda de medios técnicos y no sólo ni principalmente gracias a su equipamiento sensorial natural (los cinco sentidos) y su competencia lingüística (la organización simbólica del mundo)

Por otra parte, rompe mediante la *matematización* ésta expresa cantidades y relaciones cuantitativas, no significaciones o afectos, que son fuentes de sentidos y de valores Las matemáticas son radicalmente diferentes del lenguaje natural en el que se expresa la subjetividad humana Si el libro de la naturaleza está escrito matemáticamente, es posible preguntarse —como ya hemos señalado— si sigue siendo un libro, es decir, un conjunto con sentido, una historia La matematización desimboliza, designifica lo real Eso es precisamente «romper con el ser-en-el-mundo-por-el-lenguaje» Esta ruptura con un mundo de sentido y de lenguaje también se opera a través de la eliminación de las causas finales (que dan un sentido a los fenómenos) en provecho exclusivo de las causas eficientes Éstas sólo permiten predecir que si tiene lugar «x» (o si yo hago «x»), de ello seguirá «y» Esas leyes dan poder de control y de manipulación, pero no sentido ni finalidad

LECTURAS SUGERIDAS

CLAVELIN, M , *La philosophie naturelle de Galilée*, Paris, A Michel (Bibliothèque de l'évolution de l'humanité), 1996

GEYMONAT, L , *Galileo Galilei*, Barcelona, Ed 62, 1986

POUSSEUR, J M , *Bacon, Inventer la science*, París, Belin (Un savant, une époque), 1988

STENGERS, I , *L'invention de la science moderne*, París, La Découverte (Armillaire), 1983

- El pensamiento utopista entre humanismo y ciencia nueva
- La invencion de la utopia por Tomas Moro
- La utopía tecnocientifica de F Bacon
- Más allá del entorno geográfico el sentido del futuro y del progreso

PALABRAS CLAVE

• ciencia moderna • futuro • humanismo • imperativo tecnico • poli tica • tecnocracia • utopia

Si bien es común evocar *La República*[9] de Platon como su origen, lo cierto es que el pensamiento utopista sólo se desarrolla en verdad a partir del Renacimiento y, más aun, hacia finales del siglo XVIII, en el XIX y en el XX ¿Por qué? Porque el utopismo está íntimamente asociado al surgimiento de la ciencia y la tecnica modernas Y más circunstancialmente, porque el Renacimiento también es la época de las grandes exploraciones y descubrimientos, que excitan la imaginación y subrayan la relatividad y la contingencia de las formas sociales y de los modos de vida

3 1 *Los rasgos distintivos del pensamiento utopista*

He aquí, a grandes trazos, el perfil general del utopismo

El pensamiento utopista ya no escoge como centro de referencia la *physis,* sino la *polis* el espacio utópico es a menudo la ciudad, un lugar perfectamente delimitado respecto del espacio natural La sociedad utópica es autárquica y en general cerrada constituye una construcción humana colectiva, artificial y autónoma

La utopía procede de un acto de fe *humanista* es el producto de la voluntad y de la razón humana Este producto es un universo construido y perfectamente adecuado, en principio, a la humanidad cuya felicidad debe asegurar

El espíritu utópico se niega a aceptar la *condición humana* tal cual es, o sea, la suerte que la naturaleza o Dios han reservado a la

[9] *La Republica* Madrid Alianza 1995

humanidad Cree en la posibilidad de transformar la condición humana eliminar el trabajo penoso, la injusticia, la escasez de recursos y de productos, la desigualdad, el sufrimiento y, por qué no, la fatalidad natural de la muerte

El utopismo, por tanto, rechaza *el fatalismo y la esperanza escatológica,* esto es, la espera de la salvación de origen divino Cree en la libertad y en la perfectibilidad humanas por medios humanos El utopismo está a favor del desarrollo de las ciencias y de las técnicas, de las que espera que suministren los medios para reconstruir la naturaleza y la naturaleza humana

El utopismo carga el acento en el *futuro* rompe con la valoración tradicional del pasado, asociado al mito de la edad de oro, que interpreta todo porvenir como degradacion del origen Pero, una vez realizada, la utopía implica en principio el fin del devenir, el *cumplimiento definitivo de la historia* Efectivamente, la sociedad perfecta ya no debe evolucionar

El utopismo tiene *alcance político* aun cuando se contente con describir la Ciudad ideal situándola en un más allá imaginario, su mera caracterización implica, por contraste, la crítica de la sociedad existente, en la que no hay justicia, ni libertad, ni felicidad, ni abundancia, etc

A pesar de que la creación del término «utopía» se debe a Tomás Moro, la obra que expresa con mayor vigor el pensamiento utopista moderno es *La nueva Atlántida* de F Bacon

3 2 *La «Utopía» de T Moro*

Amigo de Erasmo, Tomás Moro (1478-1535) fue un gran humanista y un hombre de convicciones Ministro de Enrique VIII, dimite cuando el rey se separa de Roma (cuando el Papa le rechaza el divorcio) para fundar la Iglesia anglicana y casarse con Ana Bolena Tomás Moro, fiel a su fe, rehusa reconocer la Iglesia anglicana, su condena y decapitación provocó una fuerte conmoción emocional en toda la Europa humanista

De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia[10] se publica en latín en 1516 Segun el propio Tomás Moro, la etimología de su neologismo es el griego *ou-topos,* el «no-lugar», el lugar inexistente «ningun lugar» Pero también se le interpretará como *eu-topos,* el «buen lugar», el lugar de la felicidad y del bien

---

[10] *Utopia* Madrid Tecnos 1987

La *Utopía* se divide en dos partes la primera es una crítica explícita de la sociedad europea de la época, en particular la inglesa Se denuncia la propiedad privada y las leyes represivas que sirven al grupo social dominante en su harta desigual distribución de los bienes La segunda parte comprende un relato relativo a una isla imaginaria del Nuevo Mundo, la Isla de Utopía, donde se ha desarrollado una sociedad ideal que se caracteriza por

- una *organización fuerte* que aspira a ser *racional* y que concierne al espacio (geometría de las ciudades) y al tiempo (ritmo impuesto de horas de trabajo, de sueño y de ocio),
- un interés racional de *funcionalidad* es preciso utilizar a cada uno según sus mejores aptitudes, a los delincuentes no se les mete en la cárcel, sino que se les pone al servicio de la sociedad,
- la *primacía de lo público sobre lo privado* sensible a la organización colectiva, pero también a la abolición de la propiedad privada y la sistemática acentuación de la educación y de la vida en común, que impiden el desarrollo de esferas privadas que amenacen la armonía integrada de la sociedad global,
- el *cierre autarquico* del universo utópico económicamente autosuficiente y cerrado en el espacio (insularidad) y, en principio, en el tiempo (la evolución político-social está terminada, es *perfecta)*,
- la evitación sistemática del *sufrimiento,* sin ningún valor por sí mismo, de donde una cierta valoración del hedonismo, la eutanasia y la eugenesia

3 3 *«La nueva Atlántida» de F Bacon*

Publicada el año siguiente al de la muerte de Bacon (1561-1626), *New Atlantis*[11] habla de una isla situada en el Pacífico Norte, donde los avatares de la navegación condujeron a un puñado de europeos En el centro de la sociedad insular se eleva la «Casa de Salomón», una suerte de Academia de las Ciencias y las Técnicas, con poder de organización social La finalidad primera de este establecimiento es

[11] *La nueva Atlantida,* Barcelona, Mondadori, 1988

> El descubrimiento de las causas y el conocimiento de la naturaleza íntima de las fuerzas primordiales y los principios de las cosas, con el propósito de ampliar los límites del imperio de los hombres sobre la naturaleza entera y no dejar sin hacer nada que se pueda hacer

Esta afirmación, sin duda, es la primera formulación de lo que en el siglo XX se llamará *imperativo técnico* «hay que hacer todo lo posible, realizar todas las experiencias» o, incluso poder implica deber»

La utopía baconiana se centra directamente en la *fe en la «ciencia nueva»* (el nuevo *organon*), que se caracteriza por

- la aplicación del imperativo técnico que engendrará una multitud de *descubrimientos e innovaciones* nuevas formas de vida vegetales y animales, prolongación de la vida humana, microscopios y telescopios potentes, máquinas voladoras y submarinos ,
- *la organización colectiva de la investigación* bajo la forma de división del trabajo y de cooperación entre los investigadores, los analistas, los experimentadores, los clasificadores, los teóricos sintetizadores ,
- el sentido del carácter *progresivo* y *acumulativo* del conocimiento científico y del dominio técnico

La utopía de Bacon propone una suerte de *tecnocracia* basada en la ciencia-técnica como nueva religión de la humanidad la ciencia-técnica se convierte en base de la organización social y motor de la dinámica que ha de conducir a la humanidad al Bien, a la Salvación Ésta es terrenal, se encuentra al término de la actividad inventiva y productora de los hombres, la salvación de los hombres será su propia obra Es cierto que, de acuerdo con el espíritu de la época, la envoltura sigue siendo cristiana y el *más allá* es geográfico se trata de una *utopía,* no de una *ucronía* Pero el mensaje es claro la Ciudad ideal debe realizarse en el futuro y gracias a la ciencia nueva La obra de Bacon se refiere explícitamente a las generaciones futuras son ellas las que perseguirán la gran empresa de transformación de la condicion humana gracias al *nuevo órganon*

* * *

En conclusión, la transformación del pensamiento durante el Renacimiento se organiza en torno a tres ejes

- una *crisis profunda* debido al hundimiento de la cosmología geocéntrica solidaria de la elección divina de hombre. Perdida en los espacios infinitos y silenciosos, la humanidad ya no se encuentra en el centro de un mundo creado para ella por un Poder providencial;
- la constitución de una *ciencia nueva* que implica una nueva relación con el mundo y con el tiempo: la ciencia moderna experimental y matemática. Es el origen de la crisis, pero también ofrece una nueva seguridad y una esperanza que se anuncian como humanismo;
- el *humanismo*: la fe naciente en la capacidad de los seres humanos para hacerse cargo de su propio destino y de modelarlo. Esta nueva confianza en el hombre se alimenta del desarrollo de la ciencia nueva y del poder técnico que ésta otorga sobre la naturaleza, así como del mejoramiento reflexivo y progresivo de la organización político-social.

LECTURAS SUGERIDAS

BACON, F., *La nueva Atlántida*, Barcelona, Mondadori, 1988.

LACASSIN, F. (comp.), *Voyages aux pays de nulle part*, París, Laffont (Bouquins), 1990.

RUYER, R., *L'utopie et les utopies*, París, PUF (Bibliothèque de philosophie contemporaine, Psychologie et sociologie), 1950.

SERVIER, J., *Histoire de l'utopie*, París, Gallimard (Folio essais), 1991.

TROUSSON, R., *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruselas, edición de la Université de Bruxelles (Faculté de philosophie et lettres, serie 60), 1979.

CAPITULO II

Los racionalismos en la era clásica

Contrariamente a una idea todavía muy extendida, la modernidad clásica dista mucho de presentar un rostro unitario y monótono. Esta profunda diversidad de la referencia a la Razón se ilustra en los tres «grandes» del racionalismo de la era clásica: Descartes, Spinoza y Leibniz.

1. RENÉ DESCARTES Y LA INSTITUCIÓN DE LA RAZÓN MODERNA CLÁSICA

- Fundación de la ciencia físico-matemática
- La duda, el *cogito*, la existencia de dios y la veracidad divina
- Una moral provisional al servicio de la ciencia
- El origen del materialismo y el idealismo modernos
- Entre el saber teórico y la dominación de la naturaleza

PALABRAS CLAVE

• certeza • *cogito* • determinismo • dios • duda metódica • dualismo • evidencia • física matemática • fundamento • idea innata • idealismo • libertad • materialismo • mecani(ci)smo • método • modernidad • monologismo • moral provisional • movimiento • pensamiento analítico • racionalismo • razón • reduccionismo • sustancia extensa y sustancia pensante • universalidad • veracidad divina

1 1 *El método de la ciencia*

Una de las claves del espíritu moderno es la voluntad de encontrar un metodo seguro para aumentar el saber y el poder de los hombres sobre la naturaleza con el fin de mejorar su condición Descartes (1596-1650) se consagra a esta tarea en el dominio del conocimiento y, con menos éxito, en el de la decisión y la acción (la moral) A ello dedica principalmente

- *Regulae ad directionem ingenii* (1628) *(Reglas para la dirección del espíritu)*[1]
- *Discours de la méthode* (1637) *(Discurso del método)*[2]

> Entiendo por metodo un conjunto de reglas ciertas y faciles, gracias a cuya exacta observacion se podra tener la certeza de no tomar nunca lo falso por verdadero y, sin malgastar las fuerzas del espiritu, sino acrecentando su saber por un progreso continuo, llegar al conocimiento verdadero de todo lo que se es capaz *(Reglas)*

El método exige el rigor y la certeza, la seguridad de progresar de manera cuasi automática hacia la verdad La ciencia, producida de esta manera metódica, hará a los hombres

> dueños y señores de la naturaleza *(Discurso del metodo)*

1 1 1 El modelo matemático del método

Muy pronto cree encontrar Descartes en las matemáticas, que le gustaban ya en el Colegio, debido a la certeza y la evidencia de sus razones», el modelo de lo que busca En efecto, en ellas descubre

- una experiencia segura de la verdad, a la que son ajenos el error y la duda *la evidencia,*
- el ejemplo de un método *analítico,* porque quiere partir de lo simple, y *demostrativo* (o deductivo), porque permite avanzar de lo simple a lo compuesto, o de las premisas a las conclusiones, de manera ordenada y necesaria Hablamos de las ‹largas cadenas de razonamiento›, en las que cada eslabón se articula con el anterior y con el siguiente de manera firme y evidente

---

1 *Reglas para la direccion del espiritu* Madrid Alianza 1995

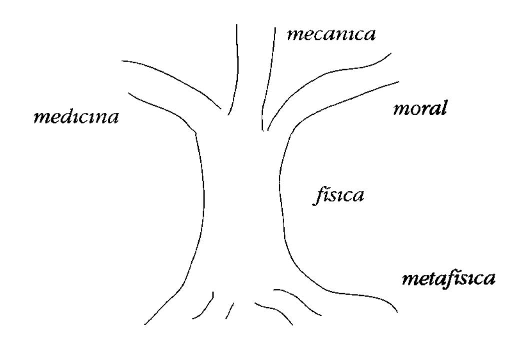
2 *Discurso del metodo* Madrid, Tecnos 1990

Son precisamente estas virtudes de las matemáticas lo que las «cuatro reglas del método» se esfuerzan en generalizar como el método universal de adquisición de una ciencia univesal He aquí el famoso texto

> Consistia el primero [precepto] en no admitir jamas como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era, es decir, evitar cuidadosamente la precipitacion y la prevencion y no comprender, en mis juicios, nada mas que lo que se presentaba a mi espiritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda
>
> El segundo, en dividir cada una de las dificultades que examinare en tantas partes como fuese posible y en cuantas requiriese su mejor solucion
>
> El tercero, en conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos mas simples y mas faciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco como por grados, hasta el conocimiento de los mas compuestos, y suponiendo un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros
>
> Y el ultimo, en hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que estuviera seguro de no omitir nada *(Discurso del metodo)*

1 1 2 La unidad de las ciencias

Descartes cuenta que en 1619 tuvo unos sueños de los que extrajo una doble convicción la de la unidad de las ciencias y la del acuerdo esencial entre las leyes naturales o físicas y las leyes matemáticas La unidad de las ciencias se presenta en el *Prefacio* a los *Principia philosophiae* (1644) *(Principios de la filosofía)*[3] bajo la forma del «árbol del saber»



---

[3] *Principios de la filosofía* Madrid Alianza 1995

El postulado de la unidad de las ciencias tiene enorme importancia para la concepción de la ciencia moderna Entraña un *reduccionismo,* pues debe ser posible reducir todas las formas y todos los dominios del saber (ya se trate de la materia o del ser vivo, de la naturaleza terrestre o de los astros) a la unidad de un mismo método de adquisición y a la unidad de las mismas leyes fundamentales

La unidad de la ciencia se funda en la unidad y la universalidad de la razón Esta razón, que el método ha de orientar, es

- *analítica* conocer una cosa es poder descomponerla en sus elementos y reconstituirla a partir de estos En un todo no hay nada más que en la suma de sus partes combinadas según un cierto orden,
- *lógica y binaria* se acomoda a los tres principios básicos de la lógica clásica (principio de identidad, de no contradicción y de tercero excluido)

Es evidente que la unidad de las ciencias postula la unidad de lo real por conocer Ésta hace referencia a la segunda convicción que se desprende de los mencionados sueños el acuerdo entre realidad y matematica

1 1 3 El paralelismo físico-matemático y el determinismo mecanicista universal

La intuición de un acuerdo entre lo real y las matemáticas y la posibilidad de conocer matemáticamente lo real se expresa también en los *trabajos científicos* de Descartes, sobre todo en

- el desarrollo de la geometría analítica, que pone de manifiesto la correspondencia entre los números y las formas espaciales (conversión de las curvas en ecuaciones),
- las investigaciones acerca de la refracción de la luz fórmulas matemáticas de trayectorias de los rayos luminosos

La ciencia universal del movimiento

Descartes conocía los trabajos científicos (como los de Galileo) que demostraron la posibilidad de aprehender matematicamente las leyes que rigen los cuerpos en movimiento Esta ciencia matemática del movimiento es la *mecánica* Descartes la generaliza y afirma el

mecanismo o mecanicismo universal piensa poder explicarlo *todo* con ayuda de las nociones de espacio homogéneo y cuerpos materiales y del cálculo de los movimientos de esos cuerpos y sus interacciones en forma de choques Si todo fenómeno es explicable mecánicamente, es el efecto de una causa antecedente y eficiente que lo determina rigurosamente Por tanto, también todo fenómeno es predecible para quien conoce las leyes mecánicas y dispone de todas las informaciones relativas al estado del sistema en el cual el fenomeno tiene lugar El mecanicismo universal es un *determinismo universal* para el cual la predicción del futuro es cuestión de cálculo

La teoría universal de las máquinas

Se llama mecanica tanto a la teoría del movimiento como a la *teoría de las máquinas* Sostener el mecanismo universal es introducir una analogía entre el universo y una máquina gigantesca Pero esta analogia se aplica igualmente a los detalles, a todas las partes y organizaciones particulares del universo material Los seres vivos, por tanto, son autómatas Esta afirmación es válida también para el *ser humano* en lo que respecta a su *cuerpo*, que es una máquina hidráulica recorrida por fluidos y corpúsculos en movimiento Al separar estrictamente el alma y el cuerpo y al aplicar a éste el mecanismo universal, Descartes anuncia la reificación (u objetivacion) del cuerpo (y, en consecuencia, del ser humano entero apenas se debilite la creencia en la existencia de un alma sustancial), despeja el camino a la captación experimental que la ciencia realiza de un cuerpo humano cada vez más desacralizado y ‹des-animado›, y prepara desde muy lejos la medicina experimental (Claude Bernard en el siglo XIX) y la biomedicina contemporánea

Pero la analogía de la máquina se aplica también a los *animales*, lo que tiene como consecuencia la negación del sufrimiento animal por parte de ciertos cartesianos, que comparan los gritos de dolor con los chirridos de engranajes (la teoría de los ‹animales-máquina›)

Aun cuando las tecnociencias contemporáneas no comparten ya este simplificador determinismo mecanicista universal, la relación que las liga a lo real —en particular al cerebro— tiene una deuda enorme con él Se trata de una relación fundamentalmente *técnica* y operativa lo más común es que se trate lo real como si estuviera compuesto por máquinas, es decir, por construcciones susceptibles de descomponer, manipular, reconstruir de otra manera y, eventualmente, mejorar

1.2. *El fundamento del método y de la ciencia*

Si, en el futuro, lo importante es disponer del método y aplicarlo para acrecentar cada vez más el saber, y aun cuando Descartes albergue la convicción de la unidad de las ciencias y del acuerdo físico-matemático, se considera obligado a preguntarse si esas convicciones y el método mismo no se apoyan en una ilusión. Así, Descartes reprocha a Galileo —con quien comparte el proyecto de una física-matemática, no haber reflexionado filosóficamente sobre los fundamentos de la ciencia nueva. Por tanto, es imprescindible plantear la cuestión de saber *si la ciencia está bien fundada*. Con este interrogante, la filosofía recupera sus fuerzas. Pero, atención: su papel consistirá exclusivamente en asegurar el fundamento del saber (las raíces metafísicas del «árbol»). Una vez cumplida esta misión, la filosofía ya no parece necesaria: basta con el método y la ciencia.

La problemática del *fundamento filosófico de la ciencia* es *típico de la modernidad* y se prolongará hasta el siglo XX. Mediante el rodeo de la cuestión del fundamento de la ciencia, los filósofos han mantenido un papel capital en la empresa occidental del saber, papel que los practicantes y los actores de la ciencia y de la técnica modernas han estado muy lejos de reconocerles siempre.

La problemática del fundamento de la ciencia aparece en el *Discurso del método*, en las *Méditations sur la philosophie première* (1641) *(Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas)*[4] y en los *Principios de la filosofía*. Las grandes etapas de esta reflexión metafísica son: la duda, el *cogito*, Dios, la veracidad de un Dios creador del mundo y de la razón.

1.2.1. La duda

La duda cartesiana no es pasiva ni complaciente. Es más bien un instrumento o un método para desvelar lo absolutamente cierto. La finalidad de la duda conducida de manera metódica es su autodestrucción, pues debe conducir a lo indudable. La duda cartesiana es voluntaria, deliberada y artificial: se trata de descartar decididamente todo lo que ofrezca el menor resquicio a la incertidumbre, todo aquello a cuyo respecto se pueda concebir o imaginar una duda.

La virulencia de esta duda culmina allí donde Descartes ataca lo

[4] *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara, 1977.

que, no obstante, trata de salvar la verdad matemática Incluso aquí es concebible una duda, pues se puede imaginar que existe un dios falaz, un «genio maligno» que se dedicara sistemáticamente a tergiversar nuestros razonamientos y nuestras evidencias matemáticas, de manera que lo falso nos pareciera verdadero

De esta suerte, bajo el efecto de esta duda *hiperbólica,* el modelo mismo de la certeza y de la evidencia se vuelve incierto, ilusorio, infundado Si se quiere salvar la evidencia matemática, es menester fundarla en otra cosa que en sí misma

1 2 2 El *cogito*

«Yo» puedo, sin duda, dudar de la realidad de todo, pero no de mi duda misma Pues el dudar de mi duda termina por reforzarla Ahora bien, dudar es pensar, en consecuencia, no puedo poner en duda la existencia de mi pensamiento, esto es, de ese *yo que piensa* En efecto, dudar de mi pensamiento es pensar y, por lo tanto *ser*

Cogito ergo sum» Pienso, luego existo»

O incluso aun cuando un genio maligno me engañara en todo, es necesario que ese yo del que él se burla exista, a falta de lo cual no podría engañarlo Si el sujeto que piensa y que reflexiona tiene una certeza absoluta, es la de su propia existencia en tanto sujeto (o sustancia) pensante El nexo entre pensar y ser es necesario e indefectible La *evidencia reflexiva o especulativa* del pensamiento que se aprehende de manera inmediata y absoluta como existente es el origen del *idealismo moderno* Éste entraña la *primacía ontológica* absoluta *del pensamiento o del espíritu o del sujeto pensante* o, incluso, de la experiencia especulativa primacía en relación con la materia, el objeto, el mundo, la experimentación sensible

Pero el punto de vista de Descartes, el idealismo, si bien libera de la duda, no resuelve el problema A lo que aspira Descartes es a garantizar la ciencia, que él concibe en referencia a una realidad objetiva exterior al yo que piensa El *cogito* encierra el sujeto pensante en la evidencia absoluta de su propia existencia en tanto pura sustancia espiritual Entonces, ¿cómo pasar de la evidencia del *cogito* a las evidencias que conciernen a la existencia y a las estructuras del mundo?, ¿cómo fundar, sobre la base de la evidencia especulativa del *cogito,* las evidencias matemáticas y su adecuación a la realidad física?

1 2 3 Dios

El racionalismo cartesiano no es ateo En realidad, tiene necesidad absoluta de dios para culminar su operación fundadora Descartes introducirá pues a dios —probará la existencia de dios— con ayuda de un argumento que él presenta como absoluta y universalmente racional y válido, pero que es incomparable con la fuerza del *cogito* He aquí esas pruebas

- la idea de dios, esto es, de un ser infinito y perfecto, no puede ser el producto (quimérico) de mi propio pensamiento finito e imperfecto, pues el contenido de un efecto no puede ser mayor que el de su causa Por tanto, la idea de dios no puede provenir sino de dios mismo, único origen conmensurable con esta idea,
- la idea de un ser absolutamente perfecto implica su existencia, pues en caso de no existir, este ser padecería de una imperfección que lo invalidaría La existencia de dios está contenida en la idea de dios como la noción de ángulo está comprendida en la de triángulo o como de ésta puede deducirse el teorema de «la suma de los ángulos es igual a dos rectos» Este argumento es una variante de la prueba de la existencia de dios inventada en el siglo XI por San Anselmo (en la tradición idealista agustiniana) y que Kant, que la critica, llamará «prueba ontológica»

Con el fin de comprender el abuso de razonamiento de Descartes, es preciso advertir la diferencia entre

- *la evidencia reflexiva o especulativa* hay una evidencia que concierne a nuestros pensamientos No puedo dudar de tener tal pensamiento, tal imagen mental en el momento en que los tengo, es decir, cuando se me *aparecen* Pero esta evidencia de la apariencia no garantiza que esos pensamientos o representaciones sean adecuados o verdaderos No puedo dudar de ellos como *pensamientos*, pero los pensamientos pueden más fácilmente ser quimeras que representaciones verdaderas de lo real La única evidencia reflexiva o especulativa que permite sostener la *existencia* segura de una realidad es el *cogito*, pero lo real que de esta manera se sostiene no es otra cosa que el pensamiento mismo que soy cuando pienso En cuanto al resto, no porque uno se ima-

gine centauros, estos existen, no porque pueda yo representarme leyes matemáticas, éstas reflejan la naturaleza de las cosas,

- *las evidencias objetivas* conciernen a la relación de las ideas o los pensamientos con lo real, así como la fidelidad con que representan la realidad exterior al sujeto pensante Conciernen, pues, a la verdad *objetiva* de las ideas Cuando mi espíritu se aplica a la demostración *a priori* de una ley matemática, o cuando me hago una idea evidente de la esencia atómica de la realidad material, ¿cuál es la garantía de que esos pensamientos no sean puras fantasías, productos de la imaginación desprovistos de todo valor y realidad no meramente imaginaria?

Para Descartes, el problema es fundar la evidencia objetiva, fuente del saber científico Pero para ello no habría que apelar a evidencias objetivas en el nivel de la fundacion Desgraciadamente, las pruebas de la existencia de dios son evidencias con pretensión objetiva, puesto que conciernen a un ser diferente del yo que piensa El *cogito* es la única evidencia-experiencia inmediata del yo pensante mismo La evidencia que concierne a dios es del mismo tipo que la que concierne a las matemáticas, pero menos convincente, pues no podemos hacernos una idea clara y distinta de dios y sus atributos, mientras que sí podemos hacérnosla a propósito del triángulo

Se puede descomponer de la siguiente manera el vicio de razonamiento

- Descartes quiere fundar la evidencia objetiva apelando a la existencia de dios,
- las evidencias que invoca a favor de esta existencia son del mismo tipo que las que trata de fundar

Por tanto, nos encontramos ante un círculo o una petición de principio En efecto, Descartes utiliza *a propósito de* la idea de dios, la experiencia de evidencia que trata de fundar *con ayuda de* Dios Únicamente la evidencia especulativa del *cogito* es de otro tipo, pero no puede servir de ayuda, pues no permite salir del sujeto que reflexiona, sino, como máximo, reconocer que el sujeto tiene ideas (que se le aparecen como tales) No permite establecer el valor de verdad de esas ideas, la realidad de lo que representan

1.2 4 La veracidad divina

Si se supone establecida la existencia de un dios perfecto, se tiene el fundamento buscado En efecto, un dios perfecto (bueno y todopoderoso) no puede engañar ha de ser forzosamente *veraz o verídico* No puede haber creado el entendimiento humano sin acordarle un contenido (las «ideas innatas») y un modo de funcionamiento (deducción) válidos El error y el engaño son posibles a causa de la libertad humana, que es falible, pero si utilizo correctamente mi razón, no puedo engañarme Ahora bien, el criterio de ese *buen uso* es la experiencia de la *evidencia* que ahora está *garantizada por la veracidad divina*, a prueba de todo ‹genio maligno» La evidencia, por tanto, no es engañosa es Dios mismo quien asegura los conocimientos adquiridos en la aplicación de las reglas del método

1 2 5 Las dos sustancias y el paralelismo físico-matemático

La evidencia de las ideas claras y distintas está garantizada por Dios Ahora bien, puedo hacerme una idea clara y distinta de una *sustancia corporal* (o material), *extensa*, divisible, que obedece a las leyes de la geometría y de la mecánica, y no pensante Esta sustancia es absolutamente distinta de la *sustancia espiritual*, pensante y libre Por tanto, su modo de existencia es necesariamente autónomo es el mundo material La ciencia verdadera de este mundo es posible y está asegurada será geométrica y mecánica, físico-matemática, producida por el buen uso metódico de la razón y garantizada por la veracidad divina Cada vez que mi razón me permite distinguir con evidencia nociones claras y encadenarlas rigurosamente (por deducción o demostración) sobre la escena de la representación (en el pensamiento), estoy seguro de que a ello corresponden cosas y encadenamientos de cosas en el plano de la realidad física Dios garantiza el acuerdo o la homología entre, por una parte, la sustancia espiritual en su actividad de conocimiento y, por otra parte, la sustancia extensa conocida Ése es el *paralelismo físico-matemático* que otorga a la ciencia una garantía literalmente *onto-lógica*

1 3 *La cuestión del hombre*

En resumen, Descartes resuelve el problema de la relación entre las dos sustancias en el plano del *conocimiento* apelando a la

metáfora del *espejo* gracias a Dios, las estructuras del mundo se reflejan en las formas de la razón humana Así concebida, la relación del conocimiento no implica *ninguna interacción entre las dos sustancias* hay un isomorfismo *a priori*, y mediante la inspección de sus propias estructuras y leyes (sus «ideas innatas»), la razón conoce las leyes del mundo

Considerado desde el punto de vista del *sentir* y del *actuar*, el ser humano (compuesto de cuerpo y alma) plantea un problema completamente distinto La existencia humana es la única realidad en que se encuentran e interactúan las dos sustancias, que la razon sólo puede concebir como radicalmente distintas Se trata de un hecho de experiencia *Pero ¿cómo concebir semejante relacion efectiva entre dos entidades ontológicamente distintas?* Las categorías conceptuales del racionalismo dualista de Descartes no permiten pensar ese *nudo* —que es el ser humano—, y este filósofo llegara a dejar entender que este misterio (el de la unión del alma y el cuerpo) escapa a la filosofía (cartas a la princesa Elisabeth) Por tanto, no niega la existencia del problema

- en el nivel del *sentir(se)* el alma racional no está en el cuerpo de la misma manera que en el resto del mundo si no fuera así, no sentiría un dolor como propio de manera inmediata, sino que lo deduciría o lo comprobaría a la manera en que un piloto descubre una avería en su navío En otros términos, Descartes no llega a volcar por entero el sentir(se) (sensaciones, sensibilidad, sufrimiento, afectividad) en el activo del pensamiento puro, lo que significa que no niega su dependencia insuperable respecto del cuerpo que el yo que piensa, más que *tener*, también *es*
- en el plano de la *voluntad y de la acción* la *libertad* es esencial para Descartes En efecto, es uno de los atributos principales de la sustancia espiritual en oposición a la sustancia extensa, que es determinada Ahora bien, la realidad de mi libertad implica una causación directa y efectiva de los movimientos de mi cuerpo por la voluntad de mi espíritu Pero ¿cómo concebir la relación *causal efectiva* entre los dos órdenes de realidades radicalmente distintas y que no admiten una tercera realidad intermedia (principio del tercero excluido)?

Esta dificultad del dualismo volverá a plantearse en todos los pensadores racionalistas poscartesianos Lo más frecuente es que para resolverlo se eche mano a una suerte de «armonía preestablecida»

(Leibniz) por Dios entre las sustancias, que, en resumidas cuentas, no hace sino prolongar el paralelismo ontológico en el dominio del tiempo y del devenir Así, el *ocasionalismo* del Padre Malebranche (1638-1715) establece una especie de sincronía entre los acontecimientos del alma y las acciones del cuerpo Entre el alma y el cuerpo no hay interacción, sino coordinación, acuerdo asegurado por Dios Ese movimiento del cuerpo no tiene como causa tal o cual intención del alma, sino como *ocasión* de su producción De la misma manera, tal o cual afecto del alma no es provocado *por* tal o cual acontecimiento corporal, sino que tiene lugar *con ocasión de* éste No es que el cuerpo actúe sobre el pensamiento es que Dios quiere que yo tenga tal o cual pensamiento con ocasión de tal o cual estado de mi cuerpo

1 4 *Método y moral*

Evocar la libertad, la voluntad y la acción es evocar la problemática *moral* y preguntarse si la razón puede orientarnos en el *dominio práctico* de la misma manera que nos orienta en el *dominio del conocimiento*

Descartes no tiene ninguna duda al respecto, y por eso la moral es una de las ramas más importantes del «Árbol del saber» que hunde sus raíces en la metafísica Su finalidad es elaborar para la acción (elección, decisiones) un método tan seguro como para la adquisición de la ciencia Tiene, pues, el sueño de una *metodología* y de una *ciencia de la moral* susceptibles de decirnos, en general (teoría de las normas y de los valores) y en el detalle (aplicación a la existencia cotidiana), qué hay que hacer y qué no se debe hacer

Pero Descartes sólo logra elaborar una *moral provisional*, justificada por la necesidad de actuar y de orientarse mientras se termina de levantar el edificio de la ciencia verdadera

He aquí los principios de la moral provisional, que se formulan en la tercera parte del *Discurso del método*

- *conformismo y moderación* obedecer las leyes y costumbres del país al que se pertenece, huir de las opiniones extremas Esta actitud parece justificarse por el estado de incertidumbre en que uno se encuentra,
- *firmeza en las decisiones* puesto que no hay nada seguro, pero hay que tomar decisiones, conviene atenerse con firmeza a las que se adopte, ya que de lo contrario se convierte uno en juguete de vacilaciones, oscilaciones, lamen-

taciones, remordimientos, indecisiones y se corre el riesgo de girar en círculo (Descartes evoca al viajero perdido en un bosque, que debe escoger una dirección y atenerse a ella),

- *cambiarse a sí mismo antes que querer cambiar el mundo* principio de sabiduría estoica coherente con la primera regla,
- *cultivar la razón y progresar en el conocimiento de la verdad*

Esta cuarta máxima expresa el verdadero valor o la verdadera norma que inspira la ética cartesiana el bien supremo de la existencia es la adquisición de un saber cierto Incluso es legítimo considerar que las otras tres máximas tienen la única finalidad de asegurar un modo de existencia y una tranquilidad que permitan consagrarse íntegra y metódicamente a tareas científicas y filosóficas Por muchos rasgos, la moral cartesiana recuerda la sabiduría antigua y el ideal de la vida teórica

1 5 *Importancia y límites de la modernidad cartesiana*

Enorme ha sido la influencia de Descartes sobre la filosofía moderna Las dos grandes tendencias filosóficas opuestas que habrán de repartirse la modernidad hunden sus raíces en el *dualismo cartesiano* que subraya, con la misma radicalidad, la autonomía del espíritu y la de la materia Estas dos corrientes son el *idealismo* y el *materialismo* El idealismo culmina en la filosofía alemana del siglo XIX y se prolonga en la fenomenología y la hermenéutica del siglo XX El materialismo se asocia sobre todo a los desarrollos de las ciencias y las técnicas y a la concepción determinista-mecanicista del universo que culmina igualmente en el siglo XIX

El pensamiento cartesiano es además fuente de la formulación moderna de la relación entre la filosofía y la ciencia en vías de hacerse autónoma Esta relación adquiere la forma de una empresa de *fundación* de la ciencia por la filosofía Pero esta empresa es ambigua y expresa una relación profundamente problematica, tensa y *ambivalente* entre filosofía y ciencia En efecto, al tratar de fundar la ciencia, la filosofía parece poner a su servicio, pero al mismo tiempo deja entender que la ciencia tiene imperiosa necesidad de la filosofía En el curso de los siglos posteriores y hasta incluso en el siglo XX, la filosofía occidental conservara esta ambivalencia respecto de la ciencia y se perpetuará en, por y a pesar de ella En esta problemática se trata de la relación ciencia/filosofía y no sólo de saber a cuál de ellas —si a la filosofía o a la ciencia— le corresponde la última *pa-*

labra Pero, más profundamente, se trata de saber si de lo que se trata prioritariamente en nuestra civilización es de *palabras*

La relación de Descartes con la ciencia moderna es ambigua y, desde otro punto de vista, deficiente Su concepción del saber margina mucho la *experiencia* La modalidad principal de desarrollo de la ciencia es deductiva, reflexiva, *a priori* A pesar de la afirmación relativa al dominio progresivo del mundo material, su moral mantiene un ideal teórico (cuasi contemplativo) La ciencia cartesiana, por tanto, habría sido logoteórica al modo antiguo si no hubiera retenido la lección de Galileo sobre el carácter matemático de las estructuras y de las leyes de la naturaleza y si su concepción rigurosamente mecanicista del universo no hubiera abierto la vía (teórica) a una ciencia predictiva segura, así como a la intervención y el control técnicos sobre el curso mecánico de las cosas Además, la *libertad* humana, que Descartes concibe como radical, hace teóricamente posible una emancipación y una dominación ilimitada del hombre en relación con la naturaleza Esta cuestión de la libertad pone de manifiesto toda su amplitud en el marco de un debate filosófico-teológico de la era clásica Se trata de la cuestión de si en dios tiene primacía la voluntad o el entendimiento Si predomina éste, la libertad divina está limitada *a priori* Si predomina la voluntad, la libertad resulta infinita, abismal En esta discusión, Descartes se inscribe del lado de la primacía de la voluntad o de la libertad sobre el entendimiento o la razón La suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos porque Dios lo ha querido así y no porque la razón o el entendimiento de Dios hubieran reconocido previamente que no podía ser de otra manera Para Descartes, la libertad divina no está limitada *a priori* por las verdades lógico-matemáticas Dios las ha creado de la misma manera que ha creado otras «verdades eternas» (las esencias de los seres, los valores morales) Su voluntad no sólo es originaria respecto de la existencia, sino también de la esencia de las cosas Imagínense las consecuencias posibles de una transferencia de semejante concepción de la libertad y de la voluntad de Dios al hombre en un mundo que se ha vuelto ateo

Por último, el pensamiento cartesiano es ejemplar de lo que hoy en día, para criticarlo, se denomina (por ejemplo, K O Apel) *monologismo* la concepción monologística de la razón y de la verdad De acuerdo con ella, el individuo dotado de razón (que es universal y, por tanto, idéntica en todos) no tiene ninguna necesidad de los demás (de diálogos, discusiones, confrontaciones) para desarrollar el saber y acceder a la verdad Le basta con seguir las reglas del método y extraer todas las consecuencias de las «ideas innatas», es decir, de verdades *a priori* que lleva en sí mismo De esta

suerte, se impone la imagen del pensador o del sabio totalmente aislado en su torre de marfil y exento de preocupaciones sociales o políticas, que siente como distracciones perniciosas para la investigación de la verdad Ésta sólo implica la experiencia reflexiva e introspectiva de la evidencia, experiencia que el individuo realiza en la soledad de la meditación y a la que se adjudica validez universal Retirado en Holanda, Descartes evoca sus paseos meditativos «entre la confusión de un gran pueblo»

> No considero de distinta manera a los hombres que aquí veo que a los árboles que se encuentran en vuestros bosques Ni siquiera el ruido de su agitacion interrumpe mis ensoñaciones más que un arroyuelo (Carta a Guez de Balzac, 1631)[5]

El método se practica en la misma soledad que ha presidido su nacimiento

> Pasaba todo el día solo y encerrado, junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme por entero a mis pensamientos *(Discurso del método)*

LECTURAS SUGERIDAS

ALQUIE, F , *Descartes*, París, Hatier (Connaissance des lettres, 45), 1956

DE SACY, Samuel S , *Descartes*, París, Seuil (Ecrivains de toujours), 1966

DESCARTES, R , *Discurso del metodo,* Madrid, Tecnos, 1990

— *Meditaciones metafísicas,* Madrid, Alfaguara, 1977

GOUHIER, H , *La pensee metaphysique de Descartes*, París, Vrin (Bibliotheque d'histoire de la philosophie), 1979

LAPORTE, J , *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF (Epime thée), 1988

ROBINET, A , *Aux sources de l esprit cartésien*, Paris, Vrin (De Pétrarque a Descartes), 1996

— *La pensée à l'âge classique*, París, PUF (Que sais-je?, 1944), 1981

RODIS-LEWIS, G , *Descartes Biographie*, París, Calman-Levy, 1955

— *Descartes et le rationalisme*, París, PUF (Que sais-je?, 1150), 1992

— *L'oeuvre de Descartes*, París, Vrin (À la recherche de la verité), 1971

WILLIAMS, Bernard, *Descartes,* Madrid, Cátedra, 1996

---

5 *Correspondance,* en *Œuvres Complètes,* ed de Ch Adam y P Tannery, Paris, Vrin 1996

- La Sustancia-Naturaleza-Dios
- El hombre como deseo
- De la autonomía del deseo individual al amor intelectual de Dios
- Defensa de las libertades del individuo contra los Poderes

PALABRAS CLAVE

• alegría • afectividad • alienación • ateísmo • autonomía • deísmo • deseo • dios • individualismo • monismo • naturaleza • panteísmo • libre pensamiento • sustancia

El título completo del principal tratado de B Spinoza (1632-1677), redactado en latín, es *Ethica ordine geometrico demonstrata (Ética e infinito)*[6] La obra está expresamente estructurada a la manera de un tratado de geometría, manifiesta así la adhesión al ideal de la razón que progresa de manera deductiva y forzosa de lo más simple o lo más general a lo que de ello se sigue necesariamente Spinoza postula definiciones y axiomas, desarrolla demostraciones, formula corolarios, establece teoremas, etc Esta presentación es evidentemente una ilusión engañosa (en la que, no obstante, los racionalistas creían), pues ningún discurso filosófico puede funcionar con conceptos perfectamente definidos ni con argumentos identificables con demostraciones lógico-matemáticas (es decir, que se impongan con necesidad y universalidad) Lo esencial de la *Ética* no es su estilo, sino su contenido, que implica a la vez una metafísica, una antropología y una ética

2 1 *Dios o la Naturaleza*

Spinoza parte de la afirmación según la cual *sólo existe una única sustancia* la que existe en sí y por sí, de manera autónoma, y que se puede concebir simple e inmediatamente sin recurrir a otros conceptos

Esta sustancia es *infinita,* es decir, que posee una infinidad de *atributos,* que son los aspectos esenciales a través de los cuales se

---

[6] *Etica e infinito* Madrid Visor 1991

manifiesta Nosotros, los seres humanos, sólo conocemos dos, que nos constituyen el pensamiento (que nos determina como «espíritu») y la extensión (que nos determina como «cuerpo») Al derivar dos aspectos de una única sustancia fundamental, el spinozismo, que es un *monismo*, evita extraviarse en el atolladero del dualismo cartesiano La sustancia, una e infinita, se expresa tambien en una infinidad de *modos*, que son cristalizaciones particulares y limitadas de los atributos la infinita diversidad de la naturaleza material y del mundo espiritual está compuesta de esos modos, que la sustancia, con su creatividad continuada, jamás deja de producir

La sustancia única e infinita es *Dios*, o, si se quiere, la *Naturaleza* misma *(Deus sive Natura)* La filosofía de Spinoza, por tanto, no es un «ateísmo (en todo caso, no del tipo del «materialismo ateo») Pero su Dios-Naturaleza-Sustancia es por entero *inmanente* (nada de trascendencia ni de creación original del mundo por un dios «exterior»), no es el dios revelado que enseña la Iglesia, sólo es accesible a la sabiduría *individual,* culminación de la existencia etica

Puesto que Dios es la unidad de la Naturaleza contemplada desde el punto de vista de la eternidad *(sub specie aeternitatis)*, la dinámica creadora y la totalidad, se ha podido hablar del *panteísmo* de Spinoza

Tal vez lo que caracterice más profundamente la Sustancia-Dios-Naturaleza sea que es *potencia y actividad infinitas* que jamás deja de producir Esta produccion infinita (el mundo o *natura naturata)* es la expresion de una fuerza productora, también ella infinita (la *natura naturans)* Para una potencia *infinita,* esta productividad ilimitada es una *necesidad,* una fuerza de este tipo no puede no producir infinitamente

2 2 *El deseo y la afectividad*

Todo ser particular (todo individuo) es una expresión (un modo) de la sustancia Por tanto, todo ser prolonga por sí mismo la fuerza desbordante de la Naturaleza creadora, es decir, trata de *perseverar en su ser*, de afirmarse y realizarse cada vez más El ser humano no escapa a esta ley Por eso Spinoza ha podido decir que

> La esencia del hombre es el deseo *(Etica)*

La afectividad no es otra cosa que la modulación del deseo cuando el *deseo*, entendido como potencia individual de existir cada vez más de acuerdo con la naturaleza propia de cada uno, se ex-

presa y se realiza, sentimos *alegría,* cuando se ve contrariado, experimentamos *tristeza* Todos los matices de la afectividad consisten en la diferenciación interna de esas dos tonalidades fundamentales que son la alegría y la tristeza Así, lo *bueno* para un ser es lo que le permite existir cada vez más en conformidad con su naturaleza y que experimenta como una *necesidad positiva* (es decir, como *liberación,* actualización del potencial que hay en él) Una necesidad y una fuerza cuya fuente última es la propia Naturaleza-Dios-Sustancia

Dice Spinoza

> No deseamos una cosa porque sea buena, sino lo contrario porque la deseamos, decimos que es buena *(Etica)*

He ahí el germen de un *individualismo moral* radical, pero es menester cuidarse de interpretarlo superficialmente En efecto, debe estar orientado por

- el conocimiento verdadero de sí mismo,
- el saber filosófico supremo que permite a cada uno reconocerse como expresión de la Sustancia, ésta es el ultimo objeto y la fuente primera del deseo humano

2 3 *La ética*

2 3 1 Desalienar el deseo

Estar alienado es ser «extraño a sí mismo» El deseo se aliena cuando se orienta por normas o valores exteriores al individuo o cuando se deja guiar por una mala comprensión que un individuo tiene de sí mismo En los dos casos, el individuo ya no desea en conformidad a su propia y verdadera ley no es ‹autó-nomo» y no puede expandirse en la alegría

La alienación del deseo, por tanto, tiene dos causas principales

- la dominación dogmática de poderes exteriores al individuo,
- la confusión personal en el conocimiento de sí mismo

La autonomía individual en relación con los poderes exteriores

Spinoza rechaza todas las autoridades religiosas o políticas, todas las morales que pretenden enseñar e imponer a los individuos *el* bien, *los* valores, como si fueran *su* bien y *sus* valores No hay va-

lores ni bien trascendentes. El individuo que sigue una ética y una ley que le vienen de afuera —impuestas, ya por la violencia dogmática, ya por la persuasión engañosa— está alienado. Su carencia de autonomía lo confina en las tonalidades afectivas negativas (odio, resentimiento, angustia, depresión, fanatismo, pasión...). No es sabio, ni libre, ni feliz.

La autonomía individual en relación consigo mismo

El otro oscurantismo es el que mantenemos con respecto a nosotros mismos. A menudo, nuestra afectividad, o mejor nuestro deseo, es confuso, contradictorio, ambivalente, se bloquea o se entusiasma detrás de quimeras, se autodestruye y engendra depresión allí donde se esperaba alegría. Lo que nos conduce a esos callejones sin salida es el *conocimiento inadecuado* de nosotros mismos, de nuestra naturaleza última y nuestro deseo profundo. Spinoza no invoca el conocimiento racional y reflexivo de sí mismo simplemente en el sentido de la tradición del socrático ‹conócete a ti mismo›, sino en una perspectiva cuasi psicoanalítica. En efecto, la finalidad de este conocimiento «analítico» (que disuelve las ilusiones, las falsas imágenes en que se enzarza nuestro deseo) es la liberación, el advenimiento de la autonomía individual y de la afectividad positiva que la acompaña. Cuando vivimos nuestro deseo directamente según nuestra naturaleza auténtica, no lo padecemos (como padecemos las pasiones), sino que actuamos con el sentimiento de la libertad, la alegría, la expresión de nosotros mismos. Tal como se ve, el conocimiento racional de sí, indispensable para reducir las alienaciones del deseo, no es un fin en sí mismo, sino un medio para la autorrealización individual.

2.3.2. La vida filosófica

Conducido radicalmente, el auténtico conocimiento de sí mismo no se detiene en el individuo como tal. Éste —con el deseo y la potencia de existir que en él se encuentran— es, en último análisis, una manifestación de la Sustancia-Dios-Naturaleza infinita. Por tanto, nuestra naturaleza profunda se abre a la Naturaleza infinita y la expresa.

El conocimiento supremo, que Spinoza denomina ‹conocimiento del tercer género›, es el conocimiento filosófico propiamente dicho, reflexivo y total a la vez. Nos invita a pensarnos y a sentirnos a nosotros mismos como expresión necesaria de la potencia infinita y

eterna de la Naturaleza o del Ser (de la Sustancia-Dios) En última instancia, cada uno es goce del Ser Reconocerse como tal es acceder a la beatitud aquí y ahora, así como a una suerte de eternidad Se trata de una felicidad esencialmente *cognitiva, racional* (conforme a la esencia del ser humano en el que la Sustancia se manifiesta más específicamente por el atributo del pensamiento o del espíritu), que Spinoza ha llamado «amor intelectual de Dios» Quien libera en sí mismo ese deseo, que es sublime, accede al mismo tiempo, en virtud de ese (re)conocimiento y el afecto que lo acompaña, a la autonomía total (separación), a la Virtud (culminación de la moralidad) y a la Felicidad completa

La *Ética* es el libro que aspira a enseñar el saber filosófico —de la metafísica a la moral— que conduce a esta forma de existencia, la más acabada y la más elevada a que la humanidad tiene acceso

2 4 *Destino de una obra revolucionaria*

En un primer momento, la obra de Spinoza fue criticada o ignorada filósofos, hombres de religión y políticos la juzgaron inaceptable y peligrosa El núcleo de la acusación era el *ateísmo,* y le fue lanzada en vida Era muy grave G Bruno, cuyas ideas monistas, panteístas, individualistas y libreexaministas no carecen de analogías con las de Spinoza, fue quemado vivo en 1600 El proceso a Galileo tuvo lugar en 1633 Lo esencial de la *Ética* se elaboró entre 1661 y 1665, pero sólo poco antes de morir terminó Spinoza el libro, cuya publicación póstuma y anónima tuvo lugar en Amsterdam en 1677 El *Tractatus theologico-politicus*[7] había sido publicado en forma anónima en 1670 Reclamaba la separación de la filosofía y la teología y se esforzaba en demostrar que la libertad individual de pensamiento es beneficiosa para el Estado que la proteja

Spinoza pertenecía a un medio judío de origen portugués afincado en Holanda, pero se mantenía en una posición muy marginal, incluso respecto de las tradiciones de ese medio Fue excomulgado por el Gran Rabino en 1656 y sufrió un intento de asesinato por parte de un judío fanático Aunque la acusación de ateísmo fue excesiva, no es menos cierto que

– si Dios es equivalente a la Naturaleza, se puede pensar en hablar únicamente de ésta,

---

[7] *Tratado teologico politico* Madrid Tecnos 1985

- el Dios al que el individuo puede acceder sin la mediación de las enseñanzas de una religión instituida es afirmado por el individuo contra los dogmas y los poderes de las Iglesias, esta concepción individual de Dios preserva por entero la *libertad de pensamiento de los individuos,*
- el caracter tan acusadamente individualista del pensamiento filosófico-religioso de Spinoza contiene en germen, pues, todas las reivindicaciones de las libertades individuales y privadas contra los Poderes instituidos (políticos, religiosos, etc)

La filosofía de la naturaleza de Spinoza preparó argumentos y una forma de pensamiento para todos aquellos que, en los siglos XVIII y XIX, quisieron, casi siempre sin romper del todo con la idea de Dios, promover al individuo (los derechos y las libertades de todo individuo) y criticar los abusos de poder de la Iglesia y del Estado (y de su colusión)

Fue el caso de muchos *deístas*, que creían en Dios sin suscribir los dogmas ni las prácticas de una religión determinada Así, el spinozismo alimentó el «materialismo vitalista» de Denis Diderot *(Lettre sur les Aveugles [Carta sobre los ciegos],* en 1748)[8] Pierre Bayle *(Pensées diverses sur la Comète,* 1682)[9] celebra las *virtudes* de los *ateos* y promueve los valores spinozistas que serán los de la Ilustración del siglo XVIII tolerancia, libertad de expresión, derechos individuales en el seno de un Estado cuya función es garantizar y proteger esos derechos y libertades, incluso en relación con la Iglesia

Desde un punto de vista spinozista, la única función del Estado es, en efecto, la de organizar materialmente la sociedad de tal manera que cada individuo pueda expandir libremente en ella su deseo conforme a su naturaleza profunda y, eventualmente, hasta llegar a la expansión suprema de la sabiduría filosófica que se asocia al saber, la libertad, la felicidad y la virtud

El spinozismo interviene incluso en el siglo XVIII en relación con la cuestión del *panteísmo* El término es utilizado a comienzos del siglo XVIII (por J de la Faye a propósito de Spinoza y tras la huella de John Toland) Pero es sobre todo en Alemania y a finales del siglo cuando el panteísmo, promovido a centro de un debate filosófico importante (el Pantheismusstreit), atraerá la obra de Spinoza a primer plano, con Jacobi, Lessing, Mendelssohn, Herder,

---

[8] *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven* Madrid, La Piqueta 1978
[9] *Pensees diverses sur la Comete* Paris STFM 1984

Goethe Esta corriente desempeña un papel esencial en el romanticismo alemán y en el desarrollo del idealismo Hegel dirá que toda verdadera filosofía comienza por ser spinozista

LECTURAS SUGERIDAS

ALQUIE, F , *Le rationalisme de Spinoza* Paris (Epimethee), 1981
BRUNSCHWICG, L , *Spinoza et ses contemporains*, Paris, PUF (Bibliotheque de philosophie contemporaine), 1971
DELEUZE, J , *Spinoza,* Barcelona, Tusquets, 1984
HAMPSHIRE, St , *Spinoza,* Madrid, Alianza, 1982
MOREAU, J , *Spinoza et le spinozisme* Paris, PUF (Que sais-je?, 1422) 1991
ZAC, S , *La morale de Spinoza,* Paris PUF (Sup Le philosophe, 39), 1972

3 G W LEIBNIZ Y LA RAZON AL INFINITO

- La razon como nexo universal y continuo
- Nuestro mundo es el mejor posible
- Punto de vista divino y finitud humana
- Libertad y responsabilidad moral del hombre

PALABRAS CLAVE

• armonia universal • composibilidad • contenido • dios • infinito • libertad • mal • monada • mundo posible • principio de continuidad • principio de lo mejor • principio de razon • teologia racional

Gottfried Wilhem Leibniz (1646-1716) fue un pensador universal que dejó una obra inmensa (doscientas mil páginas manuscritas en la biblioteca de Hannover) Sus competencias e intereses enciclopédicos abarcaban la filosofía, las matemáticas, la teología, el derecho, la política, la historia, la filología, etc Germano de origen (Leipzig), pero europeo y ecuménico de espíritu, escribió en latín, francés y alemán Trataremos, sin entrar en los detalles de esta obra gigantesca, de poner de manifiesto la originalidad de su *racionalismo,* muy distinto del de Descartes y del de Spinoza Con esta finalidad nos inspiraremos principalmente en los *Essais de Théodicée (sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal),* de 1710[10]

[10] *La teodicea o tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal* Madrid, Aguilar s a

En lo fundamental, la razón leibniziana es *infinitista y teológica* Esto, en cierto modo, significa que se coloca —y nos invita a colocarnos— en el *punto de vista de dios*, que es el *punto de vista del infinito* o de un calculo infinito y que opera con el infinito Pues el dios de Leibniz es *matematico*, y *creó el mundo calculando* («Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus») Este cálculo infinitista —para Leibniz el infinito esta por doquier y en todo, pues sólo el infinito es real— realizado por un espíritu infinito no ocupa de hecho tiempo alguno es instantáneo y se efectúa enternamente

3 1 *«Todo está ligado» continuidad y solidaridad*

La noción de que «todo está ligado» opera como un auténtico motivo conductor del pensamiento leibniziano La solidaridad de todas las partes y de todas las epocas del universo es total Se trata del *principio de continuidad*, que no admite que la «naturaleza dé saltos»

Según Descartes, la razón era una razón de lo discontinuo analiza las cosas en sus elementos atomicos netamente distinguidos No ve claro sino cuando separa y delimita (la evidencia de las ideas claras y distintas) Pero una vez que de esta manera ha separado *radicalmente* dos cosas, ya no se detiene a concebir su ligazón, no obstante ser impuesta por la experiencia de la realidad la discontinuidad ontológica de las dos sustancias parece insuperable para la razón cartesiana, mientras que la experiencia vivida nos muestra que en el ser humano hay ligazon, solidaridad

Leibniz percibe la continuidad operando por doquier en el universo, pero también pretende *analizarla*, es decir, hacerla inteligible a la razón Este análisis del continuo es lo que exige la noción de *infinito*

Tanto en el espacio como en el tiempo, el mundo se mantiene unido es radicalmente relacional Y por tanto es realmente racional, puesto que «ratio» —o logos— quiere decir «relacion» y la razón es la facultad de enlazar Y también es radicalmente religioso (según una etimología de «religio, religare» religar, enlazar)

En un mundo infinitamente solidario, cada parte elemental del universo —cada *mónada*— refleja el universo entero desde su punto de vista particular Cada mónada es resultado local del Todo infinito, a cuya existencia contribuye al mismo tiempo activamente Esto se aplica también a cada individuo hay en nosotros una *percepción confusa* (inconsciente, en lo esencial) *de todo el universo*

> Cada mónada es como un espejo vivo, o dotado de acciones internas, representativo del universo, segun su punto de vista, y tan regulado como el universo mismo *(Principios de la naturaleza y de la gracia)*[11]

En la *Monadologie* (1720) *(Monadología)*[12], Leibniz describe el universo como compuesto de una infinidad de mónadas (creadas por dios, mónada suprema) Cada mónada es una sustancia simple (indivisible y, por tanto, inextensa e indestructible), al mismo tiempo que un punto de fuerza organizadora La mónada es a la vez pasiva y activa, eterna y evolutiva También es singular ninguna es idéntica a ninguna otra Cada organismo vivo, cada persona, expresa una mónada

> Por tanto, como todo está lleno [en la naturaleza no hay vacio] y, en consecuencia, toda la materia está ligada, [ ] todo cuerpo es sensible a todo lo que se hace en el universo, de manera que quien lo viera todo podria leer en cada uno lo que se hace en todas partes e incluso lo que se ha hecho y lo que se hará *(Monadología)*

La *«armonía universal»*, preestablecida por dios, es incluso un aspecto, a menudo evocado, de ese «mantenerse unido» del universo Esta solidaridad universal es globalmente buena, y permite también que el universo tenga un sentido, al que cada parte contribuye remitiendo en última instancia a dios, razón necesaria y suficiente de todo lo que existe

3 2 *El «mejor de los mundos posibles» y el principio de razón suficiente*

En su novela filosófica *Candide ou l'optimisme* (1759) *(Cándido o el optimismo)*[13], Voltaire divulgó la expresión leibniziana al paso que la ridiculizaba, sin ninguna consideración por la argumentación filosófico-teológica que la apoya En realidad, Leibniz no niega la existencia del mal en el mundo Por el contrario, parte de ese escándalo permanente y trata de comprenderlo, es decir, de encontrar un sentido que pueda hacer el mal más aceptable y, por tanto, más soportable para los hombres He aquí la teoría que desarrolla

---

[11] *Monodologia Principios de la naturaleza y de la gracia* Madrid, Universidad Complutense 1994

[12] *Ibidem*

[13] *Candido o el optimismo* Madrid Catedra 1985

En el *entendimiento* divino se efectúa el cálculo infinito de *todos los mundos posibles* Los mundos posibles son todos los mundos sin contradicciones internas Por tanto, hay un límite a lo posible o, más exactamente, a lo posible al mismo tiempo no todo es *composible* Encontramos así un *primer principio de razón,* de naturaleza esencialmente *lógica* Dios mismo debe respetar el *principio de no contradicción* que estructura su propio entendimiento En este sentido, la voluntad divina no puede transgredir la razón divina, contrariamente a la concepción que defendía Descartes, para quien, desde el punto de vista de Dios, incluso las verdades lógico-matemáticas son contingentes

Todos los mundos posibles son, pues, calculados por el entendimiento divino y se hallan contenidos en el estado de virtualidades Únicamente la *voluntad* de Dios puede actualizar un mundo posible, es decir, *crearlo* Pero como la voluntad divina es *sabia* y *buena,* Dios elegirá el *mejor de los mundos posibles,* es decir, el más rico, el más diverso, el más abundante en composibilidades Este mundo, puesto que, globalmente y en comparación con los otros, es el mejor, pide ser, y Dios lo crea

El *verdadero principio de razón suficiente* («Todo tiene una razón») reside en este principio de la mejor elección global Pero esta elección entraña la existencia de lo que, para una inteligencia finita, parece inútil, cruel, absurdo, es decir, el mal El «mejor de los mundos posibles» —este mundo nuestro que Dios ha creado— no es el mundo perfecto a los ojos de los seres humanos

El Principio de razón suficiente, en consecuencia, no es ni la justificación lógica (que sólo puede explicar los aspectos necesarios de lo real, pero no los contingentes), ni la explicación causal (que comprueba, pero no justifica, no da el porqué) El verdadero Principio de razón es a la vez *ontológico* y *ético* explica y justifica el menor detalle, el accidente más insignificante de lo real remitiéndolo al Todo, a la totalidad de lo posible, gracias a un cálculo infinito y a una evaluación comparativa que tiene por objetivo la selección del mejor universo De esa manera se justifica todo, absolutamente todo

> Nada existe jamás a menos que sea posible determinar (por lo menos para un espíritu omnisciente) por qué es mas bien que no es, y por qué es como es y no de otra manera *(Confessio philosophi)*[14]

---

[14] *La profession de foi du philosophe,* trad de Y Belaval Paris, Vrin (Bibliotheque des textes philosophiques), 1970

El Principio de razón suficiente o principio de lo mejor justifica, pues, al mismo tiempo la existencia y la esencia de las cosas, su ser y su manera de ser

3 3 *La explicación del mal y el reconocimiento de la libertad*

Si el mundo ha sido querido por un dios sabio y bueno, omnisciente y omnipotente, y si este dios ha precalculado todo lo que ocurre en él, ¿cómo explicar la existencia del mal y cómo preservar la libertad humana? Leibniz aporta una respuesta a estas bien conocidas dificultades

3 3 1 La explicación del mal

Lo que llamamos «mal» y no podemos justificar con ayuda de nuestra inteligencia finita está completamente justificado y es absolutamente necesario en función del mundo que ha sido escogido, porque es el mejor de los mundos posibles Los males locales particulares son tan sólo condiciones o consecuencias necesarias del máximo Bien, al que sirven y que los justifica Habida cuenta de la totalidad de lo posible y de la totalidad de lo que es, no son en verdad males Únicamente el punto de vista parcial, local, los considera de esa manera El Principio de lo Mejor no admite el mal absoluto, es decir, un mal que no se pueda referir al máximo Bien, gracias al cual, en cierta medida, todo mal es redimido

3 3 2 La libertad humana

Si a cada instante y eternamente Dios calcula y precalcula todo, ¿cómo pensarnos libres? Leibniz responde que el cálculo infinito de Dios tiene precisamente en cuenta la libertad de los individuos y que en función de ella —que también es infinita— se despliega la infinita diversidad de posibles Dios ha escogido crear el mejor de todos los mundos posibles, infinitos en número y engendrados en gran parte por la libertad de los hombres La omnisciencia divina no impide la libertad individual, por el contrario, la reconoce y la exige como un *ingrediente de la diversidad infinita de lo posible*

Al final de la *Teodicea,* Leibniz ilustra esta problemática del mal y de la libertad con ayuda de un apólogo mitológico que hace intervenir a los dioses antiguos La diosa Atenea, con el fin de persuadir

al sacerdote Teodoro de la excelencia del mundo real, lo pone en sueños ante la serie de los mundos posibles En el seno de cada uno de esos mundos, el destino personal de Sexto Tarquino (personaje histórico del siglo V a C) es cada vez diferente y a menudo mejor que en el mundo histórico real Pero hete aquí que donde Sexto Tarquino realiza elecciones más favorables para él, el resultado para los diversos mundos considerados es una suma global de males mucho más graves que los que la desgracia y la maldad de Tarquino provocaron efectivamente en el mundo real Tarquino hace libremente el mal y termina mal, pero ese mal y esas malas elecciones desde el punto de vista de Tarquino, que Dios ha escogido realizar, están perfectamente justificados desde el punto de vista infinitista, sabio y bueno de Dios

3 4 *La finitud humana, la fe y la moral*

El ser humano no puede elevarse verdaderamente al punto de vista infinitista de Dios Por tanto, no puede ver realmente la Armonía Universal ni el Principio de Razón Suficiente que opera por doquier Sólo puede *creer* en él y, tal vez, filosofando, hacerse una idea analógica, aproximada del mismo Esta *fe filosófico-religiosa* no se opone a la razón Por el contrario es la manera humana de captar algunas luces de la Razón Infinita y Divina De esta suerte, Leibniz se inscribe en la tradición de la *teología racional* que no ve oposición entre la fe y la razón, o entre filosofía y religión

Formulada de una manera menos teológica, esta fe es la creencia profunda según la cual, fundamentalmente, el mundo, que es nuestro mundo, *tiene sentido y valor* Es un acto de confianza en la vida, un optimismo metafísico u ontológico que afirma la solidaridad del Ser, del Bien y del Sentido Semejante pensamiento se halla en las antípodas del *nihilismo* y de la filosofía del absurdo que se desarrollaron en el siglo XX

Dado que es fruto de la elección de lo mejor, nuestro mundo es, global e infinitamente, *moral* Pero únicamente Dios lo ve y lo quiere así con toda claridad, gracias a su infinita sabiduría *Nosotros*, habida cuenta de nuestra finitud, no podemos sino creer en él —es decir, creer que ese mundo tiene valor— e intentar ir *en el mismo sentido,* el sentido de lo mejor Sólo podemos —pero también debemos— unir nuestra buena voluntad finita y las luces limitadas de nuestra razón finita Ser moral es hacer lo que ellas nos prescriben, dado que *nuestro* cálculo de la acción mejor no es infinito No podemos tener en cuenta sino una cantidad limitada de datos, las consecuencias leja-

nas de nuestras elecciones se pierden en la oscuridad del futuro. Sin embargo, si unimos de esta manera nuestra razón y nuestra buena voluntad, tratamos, en la medida de nuestras posibilidades, de ir en el sentido de Dios, es decir, en el sentido de lo Mejor, y damos testimonio del valor de las cosas y de los seres. Ser moral no es otra cosa que ese esfuerzo de buena voluntad relativamente esclarecido por la razón. Y si de nuestra acción deriva un mal imprevisto, pese a toda nuestra atención y ausencia de maldad, es porque ese mal era necesario en virtud del cáculo global de lo Mejor, en el cual entran una infinidad de factores que a nosotros se nos escapan, pero que Dios tiene en cuenta, ve y quiere. La preciencia divina no nos descarga en absoluto de la responsabilidad moral de nuestro destino.

3.5. *Diversidad del racionalismo*

Los grandes filósofos racionalistas de la era clásica presentaron vastas teorías sistemáticas como imágenes verdaderas y definitivas del mundo. Al aportar la verdad total, estas teorías también debían llevar sosiego a quien las comprendiera y conformara a ellas su existencia. Como en la gran filosofía clásica griega, en estos cuadros el devenir, el tiempo o la historia no desempeñan papel importante alguno: en lo fundamental, la naturaleza y la humanidad están acabadas y son inmutables, lo mismo, en el fondo, que el dios que los ha creado. En vista de este orden inmutable del que, de acuerdo con la más pura tradición logoteórica, la filosofía sueña con ser espejo verdadero, la atención que se dedica a la posibilidad y a la utilidad de reformas sociales y reformas técnicas resulta marginal.

Pero, más allá del apego al ideal teórico, que todos comparten, ¡cuánta diversidad!

Al evocar la unidad y la universalidad, la idea de razón crea la expectativa de univocidad del racionalismo. Descartes, Spinoza y Leibniz —por no hablar de todos los otros «racionalistas» citados con menos frecuencia— manifiestan que la realidad histórica del racionalismo no tiene nada que ver con esa expectativa.

Es inmensa la diferencia entre el racionalismo teológico ecuménico de Leibniz y el individualismo spinozista, tan crítico respecto de las religiones.

El racionalismo continuista e infinitista de Leibniz se encuentra igualmente en las antípodas del de Descartes. La racionalidad cartesiana pretende ser analítica, mecanicista y finitista: las evidencias conciernen a las ideas bien definidas (delimitadas) y a demostraciones compuestas de una cantidad finita de etapas claras y distintas. El

cable decisivo que dios tiende a la razón humana procede exclusivamente de su libertad abismal y de su insondable bondad

Leibniz ve en la razón humana más bien un *analogon* de la Razón Divina, la única verdaderamente capaz de *operar* con el infinito y desde el punto de vista del infinito

Únicamente Dios tiene una idea clara del infinito *Nosotros* no podemos experimentar verdaderamente el infinito, ni trabajar realmente con él Es un límite, nuestro límite La noción de un cálculo divino del infinito es la fuente inspiradora de la razón leibniziana Su origen se halla en las matemáticas infinitesimales (cálculo diferencial) que Leibniz contribuye a inventar Pero esta noción es una *metáfora,* pues no podemos realizar el cálculo infinito que nos desvelaría la razón de cada cosa y de cada acontecimiento Y la existencia, la posibilidad misma de semejante cálculo, es una cuestión de fe De fe en dios un dios infinitamente bueno e infinitamente inteligente Pero es evidente que Leibniz no puede producir ese cálculo, que no sería ni una metáfora ni un argumento, sino la demostración efectiva del Principio de Razón Suficiente

Si bien es cierto que no hay racionalismo clásico moderno sin dios, la importancia que se le atribuye es desigual y la perspectiva es siempre la de una teología racional La hipótesis necesaria de dios, por tanto, no puede ser contraria a la razón humana La idea de que la «luz natural» (las facultades simplemente humanas, a diferencia de la Revelación o de la inspiración divina) basta para conducir a dios, tiende a marginar la importancia de la Iglesia y prepara el *deísmo,* que se desarrollará en el siglo XVIII El racionalismo consolida las bases de la confianza en la humanidad y en la libertad individual, sobre todo en la libertad de pensamiento Las grandes construcciones teoricas del racionalismo no se abstienen de ser también *críticas*

LECTURAS SUGERIDAS

BELAVAL Y , *Leibniz, critique de Descartes,* Paris, Gallimard (Tel, 28), 1978

— *Leibniz initiation a sa philosophie,* París Vrin (Bibliothèque d histoire de la philosophie), 1984

BOUVERESSE R , *Leibniz,* Paris, PUF (Que sais-je?, 2868), 1984

ECHEVERRIA, J , *Leibniz* Barcelona, Barcanova, 1981

FRIEDMANN, G , *Leibniz et Spinoza,* París, Gallimard (Bibliotheque des idées), 1975

ROBINET, A , *G W Leibniz le meilleur des mondes par la balance de l'Europe,* París, PUF (Fondements de la poétique Serie essais, 4), 1994

— *Leibniz et la racine de l existence,* Paris, Seghers (Philosophes de tous les temps), 1962

CAPITULO III

Ciencia, moral y política en el empirismo inglés

Las raíces de la distinción habitual, todavía hoy en práctica, entre «filosofía continental» (Francia, Alemania) y «filosofía anglosajona» (incluida, en el siglo XX, la norteamericana) son realmente antiguas En efecto, se remontan a finales de la Edad Media, a la época de la creación de las primeras universidades (siglo XIII) Ya entonces se esbozan, en la Universidad de Oxford, por ejemplo (en oposición a la de Paris), y bajo la influencia de pensadores protoexperimentalistas y nominalistas como Roger Bacon (1214-1292) y Guillermo de Occam (1285-1349), rasgos distintivos que se podrían resumir diciendo que la filosofía inglesa manifiesta *mayor desconfianza* respecto de las logoteorías Así, pues, muy pronto se embarca en la crítica del pensamiento que construye sistemas *a priori* gracias al puro ejercicio reflexivo o especulativo, exclusivamente asociado a la competencia lingüística Desconfía del pensamiento especulativo o dialéctico, verbal, que juega con las palabras pensamiento que pretende hablar de las cosas mismas y de las estructuras de la realidad, mientras que no refleja ni manipula otra cosa que estructuras semánticas (las formas lingüísticas mediante las cuales nos representamos la realidad)

Contra este pensamiento verbal, los pensadores ingleses afirman la fiabilidad de las *matemáticas* y, sobre todo, de la experiencia y de la *experimentación* Se piensa que la experiencia es la única fuente de verdad y de saber y, según algunos, la única fuente del pensamiento mismo Por eso se habla del *empirismo* inglés, que se opone al racionalismo continental, particularmente francés y, más tarde, al idealismo, más específicamente alemán El empirismo pretende extraerlo todo de la experiencia y, por tanto, del mundo exte-

rior, el racionalismo lo busca todo en la razón y su capacidad de introspección, de análisis reflexivo y de deducción

Abordaremos algunos aspectos de la obra de los cuatro filósofos ingleses más importantes de los siglos XVII y XVIII

Thomas HOBBES (1588-1679)
Leviathan (1651) *(Leviatán)*[1]

John LOCKE (1632-1704)
- *Epistola de tolerantia* o *A Letter Concerning Toleration* (1689) *(Carta sobre la tolerancia)*[2]
- *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) *(Ensayo sobre el entendimiento humano)*[3]
- *Two Treatises of Government* (1690) *(Ensayos sobre el gobierno civil)*[4]

George BERKELEY (1685-1753)
A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge (1710) *(Tratado sobre los principios del conocimiento humano)*[5]

David HUME (1711-1776)
- *A Treatise of Human Nature* (1740) *(Tratado de la naturaleza humana)*[6]
- *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) *(Investigación sobre el entendimiento humano)*[7]

Locke y Hume son los dos representantes ingleses mas eminentes de un movimiento de civilización de amplitud europea que en francés se conoce como *Lumiéres*, en inglés como *Enlightenment* y en español como *Ilustración*

Examinaremos primero las características dominantes de la *concepción del mundo* y de la *teoría del conocimiento* del empirismo Luego abordaremos ciertos aspectos del pensamiento *moral* y *político*

En general, con la mera lectura de los títulos de las obras más

---

[1] *Leviatan* Madrid Alianza 1989
[2] *Carta sobre la tolerancia* Madrid Tecnos 1991
[3] *Ensayo sobre el entendimiento humano* Mexico Buenos Aires FCE, 1956
[4] *Ensayos sobre el gobierno civil* Madrid Espasa Calpe 1991
[5] *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* Madrid Alianza 1992
[6] *Tratado de la naturaleza humana* Madrid Tecnos 1988
[7] *Investigacion sobre el entendimiento humano* Madrid Alianza 1980

importantes, se advierte que el tema esencial de reflexión filosófica no es Dios ni la Naturaleza, ni la Sustancia, sino el *ser humano* mismo, la naturaleza humana La pregunta central de la filosofía está tomando cariz antropológico «¿qué es el hombre?» Pero como se sigue definiendo al hombre prioritariamente como el ser vivo dotado de logos *(zoon logon ekhon)* y como el logos es la razón y el lenguaje en tanto que instrumentos del *conocimiento* que permiten la representación adecuada (vedadera) de la realidad, la reflexión filosófica sobre el hombre se identificará en gran parte con la *teoría del conocimiento*

1 Teoria del conocimiento y concepcion del mundo

- Todo saber proviene de la experiencia y se produce por abstraccion
- El espíritu es una tablilla en blanco, sin ideas innatas»
- Del materialismo mecanicista al inmaterialismo solipsista
- Critica del nexo causal de la induccion
- Constitucion empirista de la ciencia y crítica de la metafísica

PALABRAS CLAVE

• abstraccion • causalidad • costumbre • empirismo • esencia nominal o fenomenal • esencia real • experiencia • fenomenalismo • idealismo • ideas innatas • induccion • inmaterialismo • ley causal • materialismo • mecanicismo • percepcion • sensualismo • solipsismo • sustancia • verdad empirica a posteriori • verdad formal a priori

1 1 *Los principios del empirismo*

1 1 1 La experiencia, la abstracción y el lenguaje

Los empiristas están de acuerdo en la tesis según la cual nuestros pensamientos, ideas, conceptos y conocimientos provienen de la *experiencia* Algunos, como Hobbes, son radicalmente *sensualistas* No reconocen otra experiencia que la sensorial y consideran que no hay nada en el espíritu que no haya pasado antes por los sentidos Otros, como Locke, distinguen entre

- *experiencia externa* las sensaciones,
- *experiencia interna* la reflexión, es decir, la experiencia que el espíritu tiene de sus propios estados interiores (tristeza,

sufrimiento) y de su actividad espontánea (asociación de ideas, semejanza u oposición de las representaciones)

Para estos filósofos, la experiencia es siempre y ante todo experiencia de lo *particular* no hay percepción de lo general Pero en la medida en que se repiten experiencias similares, tiene lugar un proceso de *abstracción* Toda experiencia deja una *huella* en la memoria La repetición de marcas más o menos idénticas delimita progresivamente una suerte de forma esquemática que se convierte en un concepto o en una *idea* general desde el momento en que se le asocia un signo, es decir, una *palabra* Es así como se forma, por ejemplo, la noción de *rojo* a partir de la repetición abstrayente de sensaciones de cosas rojas distintas en contextos diferentes La asociación de un vocablo —la palabra «rojo»— fija la esquematización abstracta en la memoria La huella esquemática se convierte en la *significación* de una representación mental (la idea) asociada a la palabra

1 1 2 Ni intuición intelectual, ni «ideas innatas»

Uno de los importantes conceptos filosóficos tradicionales es el de «sustancia» Para Aristóteles, la sustancia está compuesta de materia (que particulariza, aporta los caracteres contingentes) y forma (que es general, esencial y entraña a los caracteres necesarios) Toda entidad real, todo individuo, es un compuesto de esta naturaleza Como sólo hay ciencia de lo general, conocer consiste en disociar la forma de la materia mediante la operación intelectual del espíritu Éste puede aprehender la forma de la sustancia, es decir, conocer la esencia de las cosas, gracias a la intuición («visión») intelectual Descartes reduce a dos la cantidad de sustancias Pero atribuye a la razón la capacidad para conocer sus características esenciales con independencia de la experiencia Así tendríamos la evidencia clara y distinta de lo que *es* la sustancia pensante y de lo que *es* la sustancia extensa La idea de la materia (con todas sus propiedades esenciales) y la idea del espíritu (con todas sus características esenciales) están en nosotos, son *innatas* La reflexión pura basta para conocerlas con todas sus implicaciones, que de ellas derivan en forma deductiva El conjunto de este proceso de conocimiento se desarrolla *a priori*, con independencia de la experiencia sensible

Los empiristas ingleses atacan la noción de sustancia, la de ideas innatas y la de intuición intelectual *a priori* de la esencia de las cosas Locke reduce la noción de sustancia a «algo indetermina-

do» que no podemos conocer en sí Tenemos percepciones, conocemos a partir de estas percepciones, postulamos, sin duda con razón, que estas percepciones son percepciones de *algo* (el mundo exterior, cosas independientes), pero no tenemos acceso directo a ese «algo» en sí En particular, la esencia de ese «algo», que constituye la sustancia de lo real, no está impresa en nuestro entendimiento, de manera que una introspección reflexiva no nos permite conocerla No hay ideas innatas El espíritu es una *tablilla en blanco,* o incluso un *espejo* es una *tabula rasa* en la que se reflejan y se imprimen las experiencias sensibles o perceptivas

1 2 *Concepción del mundo entre el materialismo y el inmaterialismo*

Tenemos tendencia a asociar automáticamente empirismo y materialismo Es cierto que hay una suerte de afinidad que los aproxima Pero, si se toma en serio que no tenemos otra cosa que *percepciones,* el vínculo puede resultar menos necesario de lo que parece a primera vista

1 2 1 Hobbes, el materialista

Hobbes es el materialista más radical entre los empiristas Sólo reconoce la experiencia externa (sensorial) y adopta una visión completamente *mecanicista* de lo real Niega la existencia de una sustancia espiritual y critica incluso la evidencia del *Cogito* Más precisamente no niega la percepción de una actividad de pensamiento, pero rehúsa deducir de ello la existencia de una sustancia *espiritual* Considera que el pensamiento es la actividad particular de un cuerpo, una *cosa* que piensa y que, en tanto cosa o cuerpo, sigue siendo opaca a la reflexión y a la introspección El pensamiento aparece así como un epifenómeno de la materia, que es imposible conocer de manera inmediata y *a priori* en su realidad propia La «transparencia que para sí mismos tienen la conciencia o el pensamiento» es una ilusión en la superficie de un cuerpo inconsciente que la produce Esta concepción, audaz para la época, plantea cuestiones particularmente actuales cuando se la relaciona con los desarrollos del psicoanálisis (la idea del pensamiento inconsciente) y de las neurociencias

Berkeley elabora el empirismo en total oposición a las ideas de Hobbes y culmina en un *inmaterialismo*. Tomando en serio la tesis empirista de acuerdo con la cual sólo tenemos acceso a *percepciones*, infiere de ella que no tenemos derecho a hablar de una realidad sustancial exterior, que continuaría existiendo aun cuando no la percibiéramos y que sería la fuente de nuestras percepciones. Puesto que no podemos conocer ni experimentar directamente esta realidad (el «mundo exterior»), sólo es una hipotesis gratuita, carente de fundamento. Lo único que existe son las percepciones:

Esse est percipi («Ser es ser percibido»)

Esta concepción extrema, pero no desprovista de coherencia, según la cual el sujeto sólo puede atribuir existencia a sus percepciones en el momento en que las tiene, se conoce también como «solipsismo». Éste niega la existencia de toda sustancia material independiente del yo que percibe: por tanto, es un «inmaterialismo». Esta posición no deja de estar emparentada con el idealismo, el fenomenalismo o la fenomenología.

Con el idealismo: en efecto, una percepción se aproxima mas a una *idea* o una representación mental que a una cosa material. El inmaterialismo es, pues, una especie de idealismo que sólo reconoce como real el yo consciente con sus representaciones y estados mentales, para los cuales no cabe distinguir entre fuente interna y fuente externa.

Con el fenomenalismo: etimológicamente, «fenómeno» significa «lo que se (me) aparece». El inmaterialismo reconoce el *ser* únicamente al *aparecer*.

Las percepciones son apariencias, pero, ¡cuidado!, porque son lo único real y detrás de ellas no hay nada.

No obstante, el radicalismo solipsista de Berkeley fue atemperado por la consideración siguiente: la experiencia misma me invita a distinguir entre dos tipos de percepciones. Unas son persistentes y, al parecer, independientes de mi voluntad, se me imponen. Las otras son evanescentes y puedo formalas y anularlas a placer (los productos de la imaginación). Pero en lugar de explicar la persistencia de percepciones constantes por la hipótesis ordinaria de la existencia de un mundo exterior, Berkeley afirma que esas percepciones o «ideas» (imágenes, representaciones mentales) nos las impone al espíritu un espíritu percipiente o «ideante» (es decir, que produce ideas) infinitamente más poderoso que el nuestro: dios. Lo que de

manera abusiva denominamos mundo material sólo es el conjunto constante de percepciones que dios nos impone Podemos conocer perfectamente este conjunto perceptivo constante y, una vez que lo hemos hecho, no queda nada por conocer, pues no hay, «disimulada» detrás de las apariencias, ninguna realidad material o física en sí e inaccesible «Detrás» está dios, que, en tanto tal, nos sobrepasa absolutamente y no constituye un objeto para la ciencia

1 2 3 La prudencia de Locke

Cronológicamente, *Locke* se sitúa entre Hobbes y Berkeley Esta posición intermedia corresponde también a su concepción del mundo, que no es ni simplemente materialista, ni inmaterialista Locke no renuncia a la creencia legítima en la existencia de un mundo exterior real, pero hace de él una sustancia o un conjunto de sustancias indeterminadas, inaccesibles Partiendo del principio empirista según el cual no conocemos nada si no es a través de la experiencia (la percepción), Locke distingue entre la *esencia fenomenal o nominal* de las cosas y la *esencia real* inaccesible

La esencia fenomenal es el conjunto de las características perceptibles y que parecen siempre conectadas, de tal manera que su presencia sirve como criterio de identidad o de reconocimiento, que permite atribuir un nombre a una cosa o negárselo

Así, la esencia fenomenal del *oro* implica, en particular, el color amarillo, la apariencia metálica, una relativa maleabilidad, la solubilidad en el agua regia (mezcla de ácido nítrico y ácido clorhídrico) Si un cuerpo nos ofrece todas esas apariencias, podemos con toda legitimidad llamarlo «oro»

En lo que respecta a la esencia real, queda fuera de nuestro alcance En el espíritu de Locke, que, como muchos sabios de su época, era atomista, debía tratarse de algo como la «estructura atómica o corpuscular» real del oro, que explica sus propiedades fenomenales Para Locke, esta estructura física en sí es definitivamente inaccesible a nuestras capacidades de percepción (sensorial), mucho más groseras

Como se puede advertir, la ciencia empirista de Locke es un saber de superficies o apariencias Este saber no es inútil, es fiable y es el único legítimo Pero no explica la realidad profunda, no penetra en las sustancias, que solo reconoce como «algo» indefinido e inaccesible

Esta breve presentación pone de manifiesto la diversidad del empirismo inglés, que no tiene nada que envidiar a la del raciona-

lismo continental Esta diversidad concierne tanto a la concepción del mundo como al status de la ciencia empírica

1 3 *Hume y la constitución empirista de la ciencia moderna*

Acabamos de verlo la ciencia empirista de Locke permanece confinada en las superficies fenomenales El saber perceptivo de Berkeley también, pero según éste no hay bajo las apariencias una realidad sustancial física o material que se nos escaparía debido a la insuficiencia de nuestras capacidades cognitivas

La aportación más importante a la concepción crítica de la ciencia moderna se debe a David Hume Este filósofo ha contribuido a precisar el status de la ciencia como conjunto de enunciados que formulan leyes generales causales, llamadas «leyes de la naturaleza»

1 3 1 Análisis crítico del «nexo causal»

Una ley causal afirma que un cierto tipo de acontecimiento A (llamado causa) produce siempre un cierto tipo de acontecimiento B (llamado efecto) Hume se pregunta por la naturaleza exacta del nexo (entre A y B) y lo que nos permite afirmarlo a modo de generalización

He aquí los grandes ejes de su respuesta

- *Entre* la causa que experimentamos y el efecto que experimentamos, *no* experimentamos una tercera cosa o un tercer acontecimiento, como una relación o una fuerza En realidad, *entre* el efecto y la causa no experimentamos *nada* Por tanto, no hay nada que sea algo así como la experiencia de la «causalidad en sí» Simplemente, *comprobamos* que un acontecimiento B sucede a un acontecimiento A y que esta secuencia ordenada se repite regularmente
- *Entre* la causa y el efecto no hay una relación *lógica* que permita «deducir» el efecto de su causa, como se extrae una conclusión de una premisa que se supone verdadera Si el efecto se dedujera de la causa, habría un nexo *necesario* entre la una y el otro, pero no es el caso Comprobamos que un acusado descenso de temperatura provoca la transformación del agua en hielo Pero nada *a priori* (independiente de esta comprobación empírica y previo a ella) permitiría deducir que esa diferencia de temperatura debe producir esa transformación física Los fenómenos pudieron haber

sido distintos Las metamorfosis del agua no son en absoluto deducibles *a priori* a partir de la experiencia o de la noción de agua en su estado líquido ordinario Es preciso descubrirlas empíricamente, lo que quiere decir que, desde el punto de vista de la razón lógica, son *contingentes* Con Hume se comienza a comprender mejor todo lo que implica el paso de una concepción filosófica de la ciencia (logoteoría), calcada de un modelo logico deductivo, a una concepción radicalmente empírica

- Si el efecto B no está unido a la causa A por una relación lógica necesaria, la negación de una ‹ley causal› no implica *contradicción* (contraverdad formal y *a priori*, independientemente de toda experiencia) Esta negación lleva simplemente a un enunciado falso (o sea, no confirmado por la experiencia) Precisamente porque las leyes causales no son lógicas y necesarias, ni deducibles *a priori* gracias al ejercicio único de la razón y sin recurrir a la experiencia, tienen un *contenido* y nos aportan informaciones que no podemos anticipar Por tanto, que la naturaleza se comporte de tal o cual manera es *ante todo asombroso*, maravilloso, a pesar de que, dada su repetición regular, nos *habituemos* a ello

1 3 2 Análisis crítico de la inducción

Siendo empíricas y contingentes, las leyes causales no tienen la universalidad de las leyes lógicas Se trata del problema de la *inducción* ¿qué es lo que nos permite formular una ley general a partir de la experiencia limitada de la repetición de la secuencia «A y luego B»? Hume discute la concepción según la cual la inducción sería la operación intelectual que permite pasar racionalmente de uno o varios casos particulares a una afirmación general relativa a todos los casos similares porque se habría liberado —abstraído, distinguido— una forma o una ley universal a partir de casos particulares Ese universal real (la causalidad en sí) no existe, así como tampoco existe operación o mirada alguna de la razón que lo capte

El paso de la experiencia particular al enunciado nomológico (del griego «nomos› ley) general no se justifica racionalmente (pues la razón se define como la facultad de establecer relaciones universales, necesarias y *a priori)* Este paso es un discurrir fáctico propio de nuestra forma de vida, un hecho psicológico, incluso fisiológico

Hume habla de *hábito*, de asociación de ideas, de creencia, de costumbre. Cuando unos acontecimientos se suceden regularmente, generalizamos espontáneamente y pensamos que en el futuro ocurrirá siempre de la misma manera. Se trata de una tendencia cuasi instintiva (biológica) de nuestra naturaleza (que, no obstante, compartimos con muchos otros seres vivos). Esta tendencia consiste en buscar referencias estables en el flujo caótico e incontrolable de los acontecimientos, esto es, secuencias cuya repetitividad sea posible identificar con el fin de orientar nuestro comportamiento y de realizar previsiones. Esta tendencia se asocia estrechamente al instinto de conservación, a las estrategias de supervivencia. Un ser vivo incapaz de esta operación no aprendería nada, si no dispusiera de instintos seguros y precisos, no sobreviviría.

> Cuando tenemos la costumbre de ver dos impresiones unidas una a la otra, la aparición de una de ellas, o de su idea, nos lleva inmediatamente a la idea de la otra. *(Tratado de la naturaleza humana)*

> La costumbre, pues, es la gran guía de la vida humana. Este es el único principio por el cual la experiencia nos es útil y el único gracias al cual esperamos, en el futuro, una serie de acontecimientos semejantes a los que han aparecido en el pasado. *(Investigación sobre el entendimiento humano)*

En conclusión, el status de las leyes de la naturaleza se desvela radicalmente empírico, en las antípodas de los universales (formas esenciales, idealidades, esencias) que estructuran lo real de acuerdo con las filosofías tradicionales o racionalistas. Las «leyes de la naturaleza» sólo son las producciones psicológicas y biológicas contingentes de los seres vivos pertenecientes a una especie determinada (los seres humanos), que tratan de sobrevivir en un mundo cambiante, pero no desprovisto de regularidades comprobables. Esas «leyes de la nauraleza» nunca son *seguras*: sólo son verdaderas mientras los hechos no las desmientan. Serán siempre hipótesis de trabajo y de acción, que habrán de revisarse, llegado el caso. Por tanto, hay en Hume una marcada tendencia al escepticismo atemperado de pragmatismo (anticipado) y un cierto desencanto respecto de la actividad filosófica que se coloca bajo el signo de la lucidez crítica.

Hume prepara el neopositivismo (o positivismo logico) del siglo XX al acoger como legítimos dos tipos de enunciados los empíricamente verdaderos y los formalmente verdaderos

Los *enunciados empíricamente verdaderos* constituyen el cuerpo de la ciencia Son verificados por confrontación con los hechos Su verdad es, pues, *a posteriori* y contingente Su negación no implica contradicción alguna Tienen un contenido que nos informa sobre los hechos y los acontecimientos, así como sobre sus encadenamientos

Los *enunciados formalmente verdaderos* constituyen las verdades lógicas y matemáticas Son *a priori* y necesarios Son demostrables e independientes de la experiencia Su negación implica contradicción No tienen ningún contenido empírico y no nos enseñan nada sobre los hechos y los acontecimientos del mundo

Se advierten las cualidades y los límites de cada tipo de enunciado Ahora bien, el proyecto antiguo de saber filosófico o metafísico pretendía conciliar las virtudes de ambos tipos, al tiempo que ignoraba sus defectos En efecto, se trataba de desarrollar un saber necesario, cierto, *a priori*, demostrable, pero que, además, nos enseñara todo lo que cabe saber sobre el mundo real A diferencia de la nueva ciencia empirista que se limita a lo experimentalmente verdadero y abandona los privilegios atribuidos a la razón lógica, el saber metafísico pretendía apostar y ganar en los dos tableros Así era la ambición del saber aristotélico de las esencias, pero también el de la ciencia racionalista cartesiana

Si se piensa que sólo hay dos especies de verdad (empírica o lógica) y si se postula que todo enunciado, para que se le reconozca legitimidad y sentido, debe pertenecer a alguna de ellas, los enunciados metafísicos carecen de sitio y de sentido, a pesar de las apariencias, pues no se les puede identificar con las verdades formales (vacías) ni con las empíricas (contingentes)

> Si cogemos un volumen de teología o de metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos ¿contiene un razonamiento abstracto relativo a una cantidad o un número? No ¿Contiene un razonamiento fundado sobre la experiencia [ ]? No Así, pues, entregadlo a las llamas, ya que no puede contener mas que sofismas e ilusiones *(Investigación sobre el entendimiento humano)*

De esta manera, se perfila una tendencia de la filosofía inglesa a denunciar la metafísica como producto de un uso abusivo, insensato, del lenguaje Esta crítica desarrollará todas sus consecuencias en el siglo XX En Locke y en Berkeley, como en la mayoría de los empiristas ingleses, se encuentra una profunda desconfianza crítica respecto de las palabras, del lenguaje verbal, fuente engañosa de seudoverdad y de seudosaber Esta desconfianza ya es muy fuerte en F Bacon, hunde sus raíces en el nominalismo medieval y constituye una de las condiciones de posibilidad del desarrollo de las prácticas científicas modernas

1 5 *La separación del ser y el deber*

Otra contribución importante de Hume a la filosofía de la ciencia moderna es el principio de la estricta separación entre el *ser* y el *deber* La descripción de un hecho o la explicación causal de un encadenamiento de acontecimientos pertenece al orden de la comprobación y no funda obligación moral alguna En términos globales, puede decirse que el *hecho* de que las cosas *sean* tal como la ciencia las describe no permite inferir que tengan que ser necesariamente (en el sentido lógico o metafísico) como son, ni que debamos respetar ese estado de cosas La ciencia describe con un enfoque fáctico, eventualmente, precisa cómo (desde el punto de vista técnico) preservar o cambiar las cosas comprobadas

De Kant a Popper, la influencia de Hume ha sido determinante para la definición y el lugar de la ciencia en el seno de la civilización moderna y contemporánea

LECTURAS SUGERIDAS

AYER, A J , *Hume,* Madrid, Alianza, 1988

AYERS M , 'Locke y Berkeley", en B Magee, *Los grandes filósofos,* Madrid, Catedra, 1990

DUCHESNEAU, F , *L empirisme de Locke* La Haya, Martinus Nijhoff, 1973

MALHERBE, M , *La philosophie empiriste de David Hume,* París, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1992

— *Thomas Hobbes, ou l'œuvre de la raison,* Paris, Vrin (Bibliotheque d'histoire de la philosophie), 1984

NOXON, J , *La evolución de la filosofía de Hume* Madrid, Alianza, 1987

TONNIES, F , *Thomas Hobbes vida y doctrina,* Madrid, Alianza, 1988

URMSON, J O , *Berkeley,* Madrid, Alianza 1984

ZARKA, Y C , *Hobbes et son vocabulaire,* París, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1992

2. ÉTICA Y POLITICA

PALABRAS CLAVE

• contrato o pacto social • democracia • derecho de resistencia • derecho natural • derecho positivo • Fstado • estado de naturaleza • guerra • libertad • miedo • poder • política • privado y publico • sociedad • tecnocracia • teocracia • tolerancia

- HOBBES
  - Filosofía de la naturaleza y filosofía política
  - Del estado de naturaleza al estado social a través del pacto instituyente del Estado
  - Aportaciones y peligros del Estado-Leviatán
- LOCKE
  - Un estado de naturaleza con una moral y un derecho
  - El contrato social, origen de la democracia liberal
  - El principio de tolerancia, la separacion de la Iglesia y el Estado, la distincion de lo privado y lo publico

2.1 *Hobbes la política del cálculo y de la fuerza*

Es preciso devolver las concepciones políticas de Hobbes al contexto de su época, desgarrada por el fanatismo, la intolerancia religiosa, las luchas sangrientas por el poder y la guerra civil El *Leviatán* (1651) se publica dos años después de la ejecución de Carlos I Estas páginas de la historia de Inglaterra dominadas por el choque permanente de fuerzas y de voluntades de poder, con constante riesgo de muerte y guerra universal, en que se decapita el poder más absoluto, no estan exentas de resonancias de la concepción hobbesiana del mundo y del hombre Una de las causas de la agitación violenta de la sociedad inglesa es la colusión de la Iglesia y el Estado Ciertamente, se trata de una complicidad universal de la que los filósofos franceses se percatarán en el siglo XVIII, pero que tiene su punto culminante en Inglaterra, donde se ha instituido una religión de Estado el anglicanismo Precisamente en oposición a este telón de fondo cuasi teocrático, tomará su forma inicial la democracia liberal en Europa, principalmente bajo la pluma de Locke

2 1 1 Hacia una ciencia política

Hobbes adopta un materialismo mecanicista integral en el que todo se explica por el juego de fuerzas físicas que ejercen los cuerpos en movimiento Así se explica el ser vivo, pero también el mental, la psicologia La organización colectiva o social de los hombres, por tanto, debe ser concebida en funcion de las leyes mecánicas del universo

Hobbes distingue dos tipos de *cuerpos*

- *naturales* son obra de la naturaleza y su conocimiento corresponde a la filosofia natural (física),
- *politicos* los cuerpos políticos (ciudades, sociedades) son obra de la volunad y de la razón humanas Por tanto, a diferencia de los anteriores, son *artificiales* Son instituidos, en el sentido de construidos e inventados El cuerpo político es el objeto de la filosofía política o de la ciencia política

A diferencia de la filosofía natural, a la filosofía política (ella misma obra humana a propósito de obras humanas) le corresponde una función inventiva de (re)construcción Pero esta producción del cuerpo político tan sólo será adecuada si se basa en una ciencia verdadera del hombre y de su comportamiento, que no es otra cosa que la moral entendida como «ciencia de las costumbres y, más en general, lo que llamaríamos «antropología

Así, pues, en tanto ciencia y tecnica de la organización de la sociedad, la filosofía politica debe apoyarse en el saber antropologico, cuyos principios básicos son los mismos que los del mecani(cis)smo físico universal

2 1 2 Las bases de la filosofía política

2 1 2 1 El estado de naturaleza

El estado de naturaleza es la condición humana fuera o antes de la organización social Hobbes lo caracteriza de la siguiente manera

- *el atomismo individual* la humanidad no es otra cosa que la suma de los individuos *(grosso modo* iguales, es decir, de fuerzas y capacidades iguales), como los átomos en interacción,

- *la violencia permanente* las interacciones naturales son violentas, es la ley de la lucha universal por el poder (siempre efímero) o por la supervivencia, y la aplicación de esta regla

  «El hombre es un lobo para el hombre» o «La guerra de todos contra todos»

- *la anarquía insuperable* en vista del carácter desordenado y difuso de las interacciones y de la relativa igualdad de las fuerzas que chocan entre sí, ningún poder consigue imponerse y pacificar definitivamente a los hombres El estado de *guerra* —por lo menos latente y a título de riesgo constante— es permanente, pues el estado de naturaleza es un estado de no-derecho o de derecho de todos sobre todos

  La naturaleza ha dado todas las cosas a todos los hombres *(Leviatan)*

- *la miseria y el miedo universal* en todo momento cada individuo corre el riesgo de ser asesinado por otro, u otros, unidos de manera harto provisional

El «estado de naturaleza» es una ficción, en el sentido de que es indudable que jamás existió semejante estado natural de la humanidad, previo a toda socialización *Pero* constituye un riesgo permanente para toda sociedad (guerra, guerra civil) y desempeña un papel importante en la reflexión política de Hobbes

2 1 2 2 El pacto

El pacto es el contrato por el cual los hombres dejarán atrás el estado de naturaleza Lo que los empuja a este pacto es el *miedo constante y universal,* asociado al estado de naturaleza y al riesgo de muerte permanente Por tanto, lo que lleva a cada individuo a considerar que concluir dicho pacto conviene a su interés es un *cálculo racional* El pacto entre los hombres producirá la sociedad al mismo tiempo que el *Estado,* condición de posibilidad necesaria para la vida en sociedad El Estado, para Hobbes, concentra el poder supremo Se encarna en un monarca o soberano absoluto Hobbes lo llama el «Leviatán» (nombre de un colosal monstruo bíblico)

¿De dónde proviene el poder del soberano y qué lo justifica? El pacto consiste, para los individuos, en deshacerse de su poder propio y depositarlo en manos del soberano, que a partir de ese mo-

mento dispondrá de la totalidad del poder concentrado en él (poder que en el estado de naturaleza se hallaba difuso) Los efectos de esta concentración absoluta son

- el miedo de los individuos se focaliza en el soberano, deja de estar difuso entre los individuos, la concentración asegura orden y unidad,
- los individuos, convertidos en ciudadanos, son realmente *iguales en derechos* y no simplemente más o menos iguales, según la fuerza cambiante con que intervengan,
- el carácter absoluto del poder asegura la pacificación universal

2 1 2 3 El Estado

La función del Estado está bien determinada por la razón que preside su origen salir del estado de naturaleza El Estado es un *artificio* instituido y querido por los individuos con el fin de garantizar el orden, la seguridad, la paz y la igualdad Con esta finalidad, el Estado ha de poner todo en juego, comprendida, y de manera prioritaria, la educación El soberano absoluto no es un soberano permanentemente represivo, que recurre en todo instante a la fuerza Tales intervenciones repetidas sugerirían más bien un defecto en el poder o una incoherencia en su ejercicio, ya fuera que el soberano no pareciera lo suficientemente absoluto como para inspirar a todos un saludable temor, ya fuera que la soberanía se encarnara en un Príncipe caprichoso que la desviara de su función originaria

La filosofía política de Hobbes excluye *en principio* el ejercicio arbitrario y abusivo del poder Semejante ejercicio vuelve irracional y contradictorio el poder en relación con la razón de su institución Un poder de esta naturaleza, pervertido, se debilita, pues provoca en la sociedad resistencia y disfunciones, fermentos de disgregación Debilitado desde dentro, el Leviatán corre el riesgo de ser destruido y conquistado desde el exterior por otro Leviatán (otro Estado-nación), más virtuoso y más poderoso Por tanto, en principio, el Príncipe injusto degrada su cuerpo político y se condena a sí mismo

> La función del soberano está contenida en el fin para el cual se le ha confiado el poder, que es el cuidado de la seguridad del pueblo *(Leviatán)*

2 1 3 Un humanismo lúcido y duro

De la física a la política, la visión hobbesiana está totalmente dominada por las nociones de fuerza y poder Este mundo de violencia ciega y egoísta ofrece una imagen muy pesimista de la humanidad *Pero* es posible una ciencia de la fuerza, una ciencia del poder Y esta ciencia debe permitir controlar, dominar técnicamente el juego de las fuerzas Así como F Bacon desarrolla la noción de un saber-poder, de una ciencia-técnica a propósito del control de las fuerzas físicas naturales y de su utilización en provecho de la humanidad, en Hobbes la idea dominante es la misma, pero en relación con el mundo humano De donde la voluntad de desarrollar una ciencia-técnica política El pesimismo de Hobbes se ve así atemperado por una fe en la razón y el conocimiento humano capaces de canalizar la fuerza La ciencia del poder debería permitir que el poder se autocontrolara Ésa es la única esperanza, pues el saber no disuelve el poder ni lo sustituye

La técnica política esencial es la constitución de un *Estado fuerte,* que hoy nos sentiríamos tentados de denominar «totalitario», puesto que dispone en exclusividad de la totalidad de la fuerza Únicamente la naturaleza virtuosa y esclarecida de la razón del soberano absoluto es susceptible de evitar que dicho Estado se despeñe por la pendiente de los abusos y las injusticias Reconocemos aquí una utopía que recuerda el tema del Rey-Filósofo y que mantiene la ilusión de una síntesis armoniosa de Poder y Saber (sabiduría, ciencia) en el jefe del soberano Pues Hobbes no admite ni control ni contrapoder Es cierto que a veces reconoce al individuo el derecho de reasumir sus prerrogativas naturales originarias si el soberano se vuelve injusto y no cumple con la función para la que fue instituido Pero este derecho natural del individuo parece muy débil y desprovisto de garantía y de protección ante la fuerza total del Príncipe Además, al no ser canalizado por instituciones, el ejercicio de este derecho sólo llevaría a una disgregación de la sociedad y a un retorno al estado de naturaleza No se prevé ningún procedimiento de destitución del Príncipe Es posible interpretar la concepción de Hobbes en un sentido decididamente tecnocrático que descartaría las debilidades de un soberano ‹humano, demasiado humano›, y que se acomodaría bien al mecanismo hobbesiano La coherencia funcional y pacífica de la sociedad estaría así garantizada por un *Leviatán* concebido como una Megamáquina, asistida por técnicos-tecnócratas Esta perspectiva, que plantea interrogantes actuales y en relación con el futuro, no debe ocultar la aportación de

Hobbes a la construcción histórica del humanismo moderno Ha sido el primero en distinguir también netamente el unvierso natural y el mundo instituido por los hombres a partir de un punto de vista fundamentalmente unitario (monismo materialista) que preserva la posibilidad de conocerlos y dominarlos Sin duda, el mundo humano es un mundo terrestre, y aunque el Leviatán parece poderoso como un dios, no deja de ser un «dios mortal» El Leviatán es una producción voluntaria de los hombres, no la reacción de un dios trascendente La Iglesia —el Estado teocrático que niega su origen antropológico— es un falso Leviatán, al que es preciso denunciar y combatir Hobbes es fuente de muchas ideas de la filosofía liberal progresista que se desarrollarán a lo largo de las décadas y los siglos siguientes

2 2 *Locke entre moral y política*

2 2 1 Estado de naturaleza, moral y derecho natural

Para Locke, el estado natural es muy distinto que para Hobbes, pues no carece de moral ni de derecho Locke piensa que existen *leyes inscritas en la naturaleza misma del ser humano* y accesibles a su corazón y a su razón Estas leyes naturales no son leyes causales son leyes comparables a reglas de derecho o de moral Imponen obligaciones y prohibiciones y son permeables a la libertad humana De esta suerte, soy capaz de atentar contra la propiedad legítima de otro, incluso cuando esté prohibido, mientras que una piedra no es libre de caer o no, es decir, de transgredir la ley natural *causal* de la caída de los cuerpos

> Aunque el estado de *naturaleza* sea un estado de *libertad*, no es en absoluto un estado de *licencia* [ ] El estado de *naturaleza* tiene la ley de la *naturaleza*, que debe regirlo y a la cual estan todos obligados a someterse y obedecer *(Ensayos sobre el gobierno civil)*

En consecuencia, hay una moral o un derecho natural que el individuo puede percibir en su conciencia sin intervención alguna de las luces sobrenaturales de una revelación divina asociada a una religión particular cualquiera (como del Decálogo o la moral evangélica), aun cuando, en última instancia, la «ley natural» sea querida por Dios

El derecho moral natural comprende, por ejemplo, la libertad

individual de acción, el derecho de apropiarse de los productos del trabajo propio (incluso muy elemental, como la recolección o el desmonte), el respeto al otro y sus bienes, la legítima defensa, la igualdad, etc Derecho y moral, por tanto, atemperan enormemente el estado de naturaleza, que no está exento de ley ni de virtud, como es el caso en Hobbes, con la guerra permanente y egoísta de todos contra todos Locke tiene una visión infinitamente menos pesimista de la naturaleza humana que Hobbes Sin embargo, la naturaleza humana dista mucho de ser perfecta Libre, pero limitado, débil y animado también por tendencias egoístas y deseos de poder, el individuo no respeta siempre la moral natural

El estado natural no está libre de lagunas, la humanidad trata de poner fin a las miserias (injusticias, desigualdades, conflictos) que le están asociados, mediante la institución del *estado social*, cuya vocación primordial es precisamente la de garantizar mejor el respeto de la ley moral natural y afianzar así la garantía de la felicidad

En Locke, el paso del estado natural al estado social no es tanto una ruptura (lo que es en Hobbes) como un *progreso*, una mejora sustancial En efecto

- el estado de naturaleza no carece de ley y la guerra perpetua no lo resume por entero,
- la humanidad natural es una suerte de sociedad defectuosa y no la ausencia de toda sociabilidad

2 2 2 La convención o el contrato el estado social

Es un contrato individual, libre y voluntario que asegura el paso del estado natural al estado social Todo individuo puede adherirse o no a él, pero la adhesión entraña derechos y deberes Quienes prefieren permanecer fuera de la convención social, pueden hacerlo y continuarán gozando de sus derechos naturales Pero no se beneficiarán de las ventajas anexas al estado social

Éste, por tanto, se instituye sobre una base voluntaria, individualista y consensual Su organización efectiva es la de una *democracia indirecta*

- el pueblo es el unico soberano,
- el pueblo elige a sus representantes, quienes dictan las leyes,
- la regla es la de la *mayoría*, cuya opinión se considera la más *razonable*

> Cuando una cierta cantidad de personas está convencida de que *forma una comunidad y un gobierno,* constituye un *cuerpo político* único en el cual la mayoría tiene derecho a decidir y actuar *(Ensayos sobre el gobierno civil)*

Todo ciudadano, en la medida en que participa de la vida democrática, es al mismo tiempo fuente y objetivo de la ley Por tanto, jamás desiste por entero de sus poderes y de sus deberes y se beneficia de todo lo que aporta el estado social, en particular de la seguridad También el hombre es más libre con la ley que sin ella

2 2 3 Los límites del poder y el derecho a la resistencia

Locke desconfía del poder absoluto que corrompe En realidad, el poder sólo puede derivar de la confianza que todos los ciudadanos otorgan a algunos de ellos La ruptura de esta confianza, ya porque los representantes del pueblo no respetaran las leyes de la Ciudad (en especial las leyes constitucionales fundamentales), ya porque transgredieran más gravemente todavía la ley moral natural (que el estado social *no* tiene por misión *suprimir, sino cumplir),* implica, para el ciudadano, un *derecho a la resistencia, incluso a la rebelión* Este derecho a resistir a todo poder abusivo puede implicar la ruptura del contrato social y el retorno del individuo a sus derechos naturales propiamente inalienables

En la *Carta sobre la tolerancia* (1689), este derecho inalienable del individuo se desarrolla en el contexto de las relaciones entre la Iglesia y el Estado Más alla de una tendencia general a la confusión entre lo espiritual y lo secular en el seno del Estado, tendencia que se remonta a la Antiguedad y domina la Edad Media cristiana, en el siglo XVI culmina en Inglaterra la amalgama de los dos poderes cuando, como ya lo hemos subrayado, Enrique VIII funda el anglicanismo como religión de Estado

Locke piensa que

- El Estado sólo debe ocuparse de la organización material secular de la sociedad en conformidad con el contrato social no tiene por qué intervenir en el dominio espiritual,
- la fe y la religion son, en ultima instancia, cuestion de creencia individual Es preciso respetar la libertad de conciencia ni el Estado (porque no es su papel) ni la Iglesia (porque no dispone en este campo de poder legítimo sobre los individuos) pueden imponer una creencia determinada a los individuos,

- debe garantizarse la separación del Estado y la Iglesia, pero también de lo *público* y lo *privado* La fe aparece como asunto doblemente privado En primer lugar, en lo que concierne al Estado, en tanto correponde a comunidades particulares e instituciones religiosas, luego, en lo que concierne a la institución eclesiástica, en tanto depende en última instancia de la conciencia individual,
- *la intolerancia* encuentra su fuente en la confusión entre Estado e Iglesia, entre lo publico y lo privado Un Estado religioso (teocrático) pretende extraer legitimidad no del pueblo, sino de un derecho divino Esto se opone a la institución misma del Estado por el Contrato social, única fuente de legitimidad del poder político Contra tal estado teocrático, el individuo tiene el derecho de rebelarse

> Considero que es menester ante todo distinguir entre los asuntos de la ciudad y los de la religion y que hay que definir limites justos entre la Iglesia y el Estado [ ] el poder civil no debe prescribir articulos de fe mediante la ley civil [ ] todo poder del Estado concierne exclusivamente a los bienes civiles se limita al cuidado de las cosas de este mundo *(Carta sobre la tolerancia)*

2 2 4 La importancia histórica de las ideas de Locke

Es inmensa la importancia de Locke para la construcción de nuestra modernidad social, jurídica y política Locke es una de las grandes fuentes del pensamiento democrático y de la filosofía de los derechos del hombre, tal como se expresara de 1789 a 1948 Influirá profundamente en el espíritu de la Constitución de Estados Unidos, con ocasión de la Declaración de la Independencia en 1776 Su impacto fue enorme en Inglaterra y tambien en Francia, particularmente sobre el pensamiento de Montesquieu (la doctrina de la separacion de los poderes), de Rousseau y de Diderot Es uno de los primeros grandes promotores de la idea de *libertades individuales fundamentales e inalienables* Defendió la noción de un *derecho natural* universal que el individuo posee simplemente por pertenecer a la especie humana Todo individuo puede reclamar este derecho cuando el *derecho positivo,* elaborado por el Estado, entra en conflicto con los valores y libertades básicos Sin embargo, ese derecho a la rebelión o a la resistencia no se concibe en absoluto por gusto de la anarquía la verdadera preocupación de Locke es concebir un Estado moderno que, sin dejar de *respetar* la moral natural, *mejore* sensiblemente la condición natural de la humanidad con

ayuda de una organización política y jurídica positiva libremente querida por cada uno y en los límites de la separación entre el espacio público y las esferas privadas o individuales

LECTURAS SUGERIDAS

ANGOULVENT, A L , *Hobbes et la morale politique*, París, PUF (Que sais-je?, 2867), 1994

JAUME, L , *Hobbes et l'État représentatif moderne*, París, PUF (Philosophie d'aujourd hui), 1986

LESSAY, F , *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, París, PUF (Léviathan), 1988

MICHAUD, Y , *Locke*, París, Bordas (Philosophie présente), 1986

ROGOW, A A , *Thomas Hobbes*, París, PUF (Questions), 1990

TINLAND, F , *Droit naturel Loi civile Souveraineté*, París, PUF (Questions), 1988

TULLY, J , *Locke, droit naturel et propriété*, París, PUF (Léviathan), 1992

VIENNE, J M , *Raison et expérience, les fondements de la morale selon Locke*, París, Vrin (Bibliothèque d histoire de la philosophie), 1991

ZARKA, Y C , *La décision métaphysique de Hobbes Conditions de la politique*, París, Vrin (Bibliotheque d'histoire de la philosophie), 1987

— *Hobbes et la pensée politique moderne*, París, PUF (Fondements de la politique), 1995

CAPITULO IV

La filosofía francesa en el «Siglo de las Luces»

- La confianza en las luces naturales
- La educación laica del género humano
- El anticlericalismo entre el deísmo y el ateísmo
- Una moral a la vez individualista y social
- Un empirismo abierto a una multiplicidad de concepciones de la naturaleza
- La Enciclopedia encarna el espíritu de la Ilustración
- Rousseau o cómo pasar adecuadamente del estado de naturaleza al estado social

PALABRAS CLAVE

• anticlericalismo • ateísmo • contrato social • deísmo • democracia • despotismo ilustrado • educación • empirismo • enciclopedia • estado de naturaleza • humanismo • ilustración • institución • laicismo • libertad • materialismo • mecanicismo • progreso • racionalismo • sensualismo • sociedad • tolerancia • universalidad • vitalismo • voluntad general

«Ilustración» —y, aunque menos frecuente, «Siglo de las Luces»— es la expresión en español que se ha consagrado para designar el fenómeno europeo que en Francia se denomina *les Lumières,* en Inglaterra *Enlightenment* y en Alemania *Aufklärung*

¿Qué son las «Luces»? De esta manera se designa a los intelectuales franceses —los «ilustrados»— que propagaron la confianza humanista en las facultades humanas —la razón, pero también la imaginación y la voluntad— para conocer el mundo y (re)construir la

sociedad Estas facultades humanas son las «luces naturales», en oposición a las «luces sobrenaturales» que algunos hombres pretenden haber recibido de Dios y que se expresan masivamente en la Revelación, de la cual la Iglesia pretende ser única intérprete legítima Para la «Ilustración» del siglo XVIII, estas enseñanzas de la Iglesia son fuente de un oscurantismo que es menester combatir

Al siglo XVIII francés se le ha denominado también el «siglo de los filósofos»

> Nuestro siglo, pues, se ha llamado por excelencia el siglo de la Filosofía , escribió d Alambert en su *Essai sur les eléments de philosophie ou Sur les principes des conaissances humaines* (1759)[1]

Esta calificación sólo se justifica si se entiende ‹filósofo› y ‹filosofía› en un sentido muy amplio Pues los ‹filósofos› —Diderot o Voltaire, por ejemplo— son más bien escritores eclécticos o ensayistas que se han expresado en diversos géneros literarios, pero apenas en la forma de tratados sistemáticos y, menos aún, de obras de metafísica, a las que denunciaban por esotéricas Más de un filósofo en sentido estricto se sentirá tentado de clasificarlos en la historia de las ideas y no en la de la filosofía Bajo el reino de los ‹filósofos›, la filosofía deja de ser un género netamente circunscrito y de distinguirse rigurosamente de la literatura o de las ciencias Filosofía, ciencias y literatura están al servicio de la propagación más atractiva posible de la razón, las ideas, el progreso

Son múltiples las influencias que llevan a la Ilustración Sin embargo, pesa más la de Spinoza que la de Descartes, y más el empirismo inglés que el racionalismo clásico La figura preponderante de referencia es la de J Locke

Igualmente difícil es determinar los límites históricos del movimiento culmina y desaparece con la revolución de 1789 Su génesis comprende personalidades que son más que simples precursores Pierre Bayle (1647-1706), cuyo *Dictionnaire historique et critique* (1697)[2] concentra ya todo el espíritu de la Ilustración, o Fontenelle (1657-1757), cuya obra titulada *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1688) *(Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos)*[3] inaugura el género de la divulgación científica y abre la vía a la nueva ‹cultura científica›

[1] *Essai sur les elements de philosophie ou Sur les principes des connaissances humaines,* Paris Fayard Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1986

[2] *Dictionnaire historique et critique* 16 vols Ginebra Slatkine, 1995

[3] *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos,* Madrid, 1921

La Ilustración ha reunido muchas personalidades poderosas y originales Mencionamos a continuación únicamente las más notables, sin intención de agotarlas

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat (1689-1755):
L'esprit des lois (1748) *(Del espíritu de las leyes)*[4].

VOLTAIRE (seudónimo de François-Marie Arouet) (1694-1778):
- *Dictionnaire philosophique* (1764) *(Diccionario filosófico)*[5].
- *Le philosophe ignorant* (1766)[6].

LA METTRIE, Julien Offray de (1709-1751)·
- *L'homme-machine* (1748) *(El hombre-máquina)*[7].

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1712-1778).
- *Discours sur les sciences et les arts* (1750) *(Discurso sobre las ciencias y las artes)*[8]
- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes* (1755) *(Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres)*[9].
- *Du Contrat social (ou Principes du droit politique)* (1762) *(El contrato social Principios del derecho político)*[10].

DIDEROT, Denis (1713-1784):
- *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (35 vols , 1751-1780)[11].
- *Le rêve de d'Alembert* (ed. póstuma) *(El sueño de d'Alembert)*[12].

---

[4] *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1980

[5] *Diccionario filosófico*, 3 vols , Daimon, 1977

[6] *Le philosophe ignorant*, en *Œuvres Complètes*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1987

[7] *El hombre-máquina*, Madrid, Alhambra, 1987

[8] *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Barcelona, Alba, 1987

[9] *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Tecnos, 1987

[10] *El contrato social Principios del derecho político*, Madrid, Tecnos, 1995

[11] *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné del sciences, des arts et des métiers*, París, Inter-Livres, 1987-1989 También se hallarán artículos escogidos en la *Encyclopédie ou dicctionnaire raisonné des sciences, des artes et des métiers*, París, Flammarion, GF 426, 448, 1986 [Hay traducción española de algunos artículos en *Artículos políticos de la Enciclopedia*, Madrid, Tecnos, 1986]

[12] *El sueño de d'Alembert*, Madrid, Debate, 1992.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de (1714-1780)
Traité des sensations (1754) *(Tratado de las sensaciones)*[13]

HELVETIUS, Claude Adrien (1715-1771)
De l'esprit (1758) *(Del espíritu)*[14]

D'HOLBACH, Paul Henry Thiry, barón (1723-1789)
Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral (1770) *(Sistema de la naturaleza)*[15]

1. EL ESPIRITU DE LA ILUSTRACION

1.1. *La efervescencia humanista laica*

El plural de la apelación francesa —«las Luces»— invita a un enfoque global que, al mismo tiempo, ponga de relieve la multiplicidad. Intentaremos hacer justicia a esta doble exigencia. Quizá lo que mejor caracterice el siglo XVIII francés sea el hervidero de ideas. Una efervescencia generalizada de la inteligencia y de la sensibilidad que acompaña al uso libre y confiado de las facultades del hombre. Es la época de la crítica y la imaginación, la polémica, el intercambio y la comunicación pública, pues es preciso propagar el humanismo.

> Todo se ha discutido, analizado, agitado, al menos. Fruto o consecuencia de esta efervescencia general de los espíritus ha sido una luz nueva sobre unos objetos y una nueva oscuridad sobre muchos *(Essai sur les éléments du philosophie)*.

Así se expresa d'Alembert, amigo de Diderot y autor del *Discours préliminaire* de la *Encyclopédie* (1775)[16], a propósito de su época.

La confianza humanista en las «luces naturales» cristaliza en torno a la fe en el *progreso*.

El racionalismo del siglo XVIII es una actitud, una disposición del espíritu, un proceso, que ha de extenderse en el espacio y en el tiempo. Es hostil a la idea de sistema que se expresa en la metafí-

---

13 *Tratado de las sensaciones*, Buenos Aires, Eudeba, 1963.
14 *Del espíritu*, Madrid, Editora Nacional, 1983.
15 *Sistema de la naturaleza*, Madrid, Editora Nacional, 1982.
16 *Discours preliminaire* de la *Encyclopedie*, ed. cit.

sica, que se siente a la vez como oscura, cerrada, dogmatica, pretenciosa y aburrida Contra ella se ha dirigido en particular la vena satírica de Voltaire

La confianza humanista se refiere a la capacidad de los hombres para mejorar su condición terrestre gracias al desarrollo de las ciencias y de las técnicas, así como a la reforma de la sociedad Los ‹ilustrados› se preocupan por ser *útiles* al género humano y valoran los placeres y la felicidad Absolutamente determinante es la importancia que se atribuye a la *educación* Ésta se da la mano con la voluntad de comunicación, de intercambio y de publicidad, así como con el deseo de luchar contra el *oscurantismo,* pues una gran parte de los males provienen de la ignorancia Pero el interés pedagógico de los filósofos procede más fundamentalmente de su creencia en la relativa ***maleabilidad de la realidad humana*** El individuo es producto de su época y de su lugar, es posible reconstruir y reformar la sociedad, la humanidad es *perfectible* La vocación de los intelectuales es la de trabajar para este perfeccionamiento esclareciendo a los ciudadanos, pero también a los dirigentes, a los que conviene ayudar a concebir las buenas reformas y a adoptar las buenas decisiones Casi siempre el interés pedagógico de la Ilustración pasa por el despotismo ilustrado

El siglo de los filosofos es también el del nacimiento del laicismo

El compromiso es particularmente importante en una Francia centralizada, con un catolicismo de Estado y una cruda represión surgida de la Contrarreforma El espíritu de la Ilustración es combativo, pero pacífico, sus armas son la crítica, la discusión, el debate público, la libertad de pensamiento, de creencia, de expresión La lucha a favor de la tolerancia no dejaba de tener riesgos prácticamente la totalidad de los «filósofos» conocieron el exilio, la prisión, el índice expurgatorio y, a menudo, varias de estas formas de represión

A pesar de que en su mayor parte eran *deístas* y partidarios de la religión natural, según la cual dios se manifiesta directamente a la razón o al corazón del individuo, en oposición a la religión revelada que pasa por la institución de la Iglesia, a menudo se les ha asimilado al ateísmo Ahora bien, su lucha no se dirigía contra la fe en dios —defendían la libertad de creer—, sino contra el dogmatismo y la intolerancia de la Iglesia Eran anticlericales, pero no, en su gran mayoría, ateos Estaban a favor de la separación de la Iglesia y el Estado, de la eliminación de la Iglesia como instancia de poder político sobre la sociedad Rechazaron el vinculo necesario entre religión instituida y moralidad, como si los individuos no sometidos a una religión fueran fatalmente amorales o inmorales Por el contra-

rio, afirmaban la inmoralidad del dogmatismo, la superstición y la ignorancia que la moral católica respaldaba, al tiempo que sostenían la moralidad superior del ideal del saber, de la tolerancia y de mayor bienestar o felicidad terrestre, que era su ideal Pero la tarea era extremadamente difícil, pues la Iglesia católica tenía a la vez las riendas de la enseñanza y de la cultura (control de las publicaciones), con el apoyo del poder del Estado La lucha filosófica laica pasaba necesariamente por la propagación de una cultura y de una enseñanza no católicas En esa época, esta enseñanza y esta cultura laicas estaban esencialmente por inventar e imponer

1 2 *Religión y moral*

Los filósofos, acabamos de decir, eran mayoritariamente deístas ¿En qué consiste el *deísmo*?

El deísta cree en la existencia de un dios, único y universal, pero no definible de una manera común, satisfactoria para todos los individuos Cada uno se hace del dios único una imagen, más o menos precisa, según su experiencia religiosa personal Algunos sienten a dios en lo más profundo de su corazón o de su conciencia, otros llegan a concluir la necesidad de su existencia por el camino de la razón Unos lo descubren más bien en su experiencia interior, mientras que otros lo ven actuando en la naturaleza Voltaire y Rousseau eran deístas, pero se diferenciaban en todo El dios de Voltaire es una inteligencia racional que garantiza el orden cósmico es el relojero del reloj del mundo El dios de Rousseau es interior, afectivo y sensible, habla a la conciencia moral y se manifiesta menos en el orden que en la majestad romántica de ciertos paisajes Lo que une a los diversos deístas es la tolerancia en materia de religión y la independencia de su experiencia religiosa respecto de la institución religiosa

El barón d'Holbach fue el ateo de la Ilustración Su materialismo mecanicista no sólo prescindía por completo de la idea de Dios, sino que, además, consideraba que la religión era la fuente principal de infelicidad entre los hombres Ésta mistifica las conciencias al atraer con fines y bienaventuranzas ilusorios que nos alejan de nuestras posibilidades reales de felicidad Así, para este autor, el ateísmo se convierte en la condición de posibilidad de toda auténtica moral positiva

La mayor parte de los ilustrados, cuando no se han reconocido directamente ateos, han afirmado al menos el fundamento materialista y sensualista de la moral Placer, displacer, interés y utilidad

inspiran los valores y las normas, cuya determinación debe ser empírica y no *a priori*, ni dogmáticamente metafísica o teológica. Pero el *individualismo* inherente a esta moral hedonista y pragmática, así como al interés, propio de cada individuo, de gozar *libremente* de todas sus potencialidades físicas y mentales, no eclipsa en los filósofos el interés por la *sociedad*. La preocupación fundamental de la Ilustración es la constitución de una sociedad en la que el individuo pueda encontrar al mismo tiempo la satisfacción de sus necesidades, la felicidad y la máxima libertad. Se encuentra ya en el centro del *Espíritu de las leyes*, de Montesquieu, que ve en la separación de los poderes (ejecutivo, legislativo y judicial) una condición y una garantía para las libertades personales y la mejor defensa contra un despotismo absoluto y arbitrario. Es central en la preocupación utilitarista y pedagógica general de la Ilustración, que no disocia la filosofía moral de la filosofía social y política. Ésta será razonada y científica. También en esto muestra Montesquieu el camino de una ciencia racional y empírica de lo político, base de una acción política ilustrada y eficaz. Otro enciclopedista, el doctor François Quesnay (1694-1774), es el fundador francés de la economía política y adalid de la fisiocracia. Cree que es posible una ciencia de la producción, la distribución, el intercambio y el consumo de bienes a escala de la sociedad global y que dicha ciencia debe servir de base a una política racionalmente informada. Con la perspectiva histórica, las tesis fisiocráticas, que privilegiaban excesivamente la producción agrícola como única fuente de riqueza, parecen poco convincentes justo cuando en Inglaterra está a punto de nacer la gran industria. No obstante, no dejan de establecer las bases de una comprensión de la sociedad inspirada en el método científico y la confianza en la eficacia de reformas técnicas impuestas por un poder fuerte e ilustrado.

1.3. *Teoría del conocimiento y concepción de la naturaleza*

Herederos de Locke, los filósofos son empiristas. Es éste el aspecto en que más clara resulta su ruptura respecto del racionalismo cartesiano. Rechazan las ideas innatas y la concepción según la cual el razonamiento deductivo puro, independiente de la experiencia, basta para el desarrollo del saber.

Condillac, seguido en particular por Helvetius, defendió un *sensualismo* radical, que iba mucho más allá de la posición de Locke, para quien las *facultades* (entendimiento, memoria, voluntad, etc.) eran innatas, aunque no sus contenidos. En una teoría del conoci-

miento que es una suerte de genealogía del espíritu, Condillac intenta mostrar cómo el espíritu entero —formas operatorias (las facultades) y contenidos— surge de las sensaciones puras. Es famoso el pasaje del *Tratado de las sensaciones* en el que Condillac imagina una estatua que no dispone sino del olfato y que adquiere posteriormente la memoria, el juicio y la voluntad gracias a la repetición y la transformación de meras sensaciones olfativas.

Si bien se asemejan en su común empirismo antimetafísico, los filósofos de la Ilustración se distinguen en lo tocante a la filosofía de la naturaleza. Esta diversidad, sin embargo, se extiende en el seno de una gama única: la del materialismo, comprendido entre sus dos extremos, el mecanicista y el vitalista. Diderot, por sí solo, recorrió en su vida todo el abanico y todos los matices del mismo.

El materialismo mecanicista, que postula una materia inerte y acontecimientos encadenados de modo determinista, de acuerdo con el modelo de la física de Newton, fue ilustrado por Voltaire, Helvétius y d'Holbach.

El doctor La Mettrie adhiere a esta tendencia y redacta *El hombre-máquina,* que extiende al ser humano la teoría de los «animales-máquina» de Descartes. Pero al médico familiarizado con la materia viva le cuesta contentarse con la conformidad del concepto de materia de los físicos. La materia viva, por definición, y también por experiencia, no puede considerarse inerte. Está dotada de sensibilidad y de capacidad para la autoorganización. De esta manera, junto con el paradigma físico de la materia, insiste en un modelo biológico.

Pero también se perfila un tercer modelo: el de la química, que pone de relieve la extremada diversidad de la materia sin vida, la asombrosa variedad de las propiedades de los cuerpos y de sus combinaciones.

Denis Diderot ha sufrido la influencia de estos dos últimos modelos de la materia, de los que su imaginación especulativa ha extraído dos consecuencias extraordinariamente audaces para la época, asombrosamente actuales para nosotros. Más que el determinismo de Newton, lo que inspira a Diderot es el materialismo determinista de Epicuro y de Lucrecio: un mundo compuesto por una materia dotada de espontaneidad creadora, imprevisible, y una sensibilidad cuya gradación permite pasar, sin discontinuidad, de los cuerpos llamados «inertes» a los organismos vivos, una naturaleza en perpetua metamorfosis, dinámica, llena de posibilidades, que se organiza localmente y se reorganiza, cuyos elementos no dejan de transformarse y de evolucionar. Mucho antes de Lamarck y un siglo antes de Darwin, Diderot expresa ideas transformacionistas y evolucionistas que no sólo extiende al pasado de la vida, sino también a

su futuro y, en consecuencia, al futuro del hombre Denuncia a los teólogos y los metafísicos, demasiado dispuestos a sucumbir al «sofisma de lo efímero» Con esta expresión, Diderot se refiere al deseo que tenemos de eternizar y de hacer aparecer necesario lo que, en realidad, es puramente contingente, accidental, local y está condenado a una pronta desaparición A este respecto es visionario el diálogo entre d'Alembert, Mademoiselle de l'Espinasse y el médico Bordeu, titulado *El sueño de d'Alembert*, que Diderot no se atrevió a publicar

> ¿Quién sabe si ese bípedo deforme [ ] al que en la proximidad del polo aun se llama hombre, no es la imagen de una especie en extinción? ¿Quién sabe si no ocurre lo mismo con todas las especies de animales? ¿Quién sabe si no tiende todo a reducirse a un gran sedimento inerte e inmovil? ¿Quién sabe cuanto durara esa inercia? ¿Quién sabe qué raza nueva puede derivar de tan enorme cantidad de puntos sensibles y vivos? [ ] Tal vez para renovar las especies haga falta diez veces mas tiempo que el que se les atribuye haber vivido Aguardad, y no os apresuréis a pronunciaros sobre el gran trabajo de la naturaleza [ ] Cuidaos del sofisma de lo efimero [ ] Es el de un ser pasajero que cree en la inmortalidad de las cosas [ ] ¿La rosa de Fontenelle, que decía que para la memoria de una rosa nunca se había visto morir a un jardinero?

2 La empresa de la Enciclopedia

El *Dictionnaire raisoneé des sciences, des arts et des métiers* o *Encyclopédie* es la empresa que encarna del modo más perfecto el espíritu de la Ilustración Si bien se trata de una obra colectiva, es ante todo la de un hombre que consagró a ella casi la mitad de su vida Pues sin la energía y la perseverancia extraordinarias de Diderot, la Enciclopedia jamás hubiera llegado a buen fin Durante más de veinticinco años, además de las dificultades materiales, Diderot tuvo que afrontar los obstáculos que le ponían el Poder y la Iglesia La empresa entrañaba riesgos harto reales, al punto de que a partir de un determinado momento, Diderot se encontró prácticamente solo y continuó con ella de forma clandestina La participación de los colaboradores fue muy desigual, a veces sobre todo moral o simbólica También fue muy fluctuante D'Alembert hizo mucho durante los primeros años, pero en 1758 prefirió retirarse Rousseau, muy presente al comienzo, tuvo desavenencias con Diderot El barón d'Holbach, en cuya casa los enciclopedistas se reunían a menudo, mantendrá un apoyo más constante Por tanto, en conjunto, el gru-

po de los enciclopedistas fue extremadamente inestable, varios sólo contribuyeron con uno o dos artículos, otros, como Condillac, participaron en la empresa sin redactar siquiera un texto Entre los enciclopedistas más conocidos es preciso nombrar a Rousseau, Grimm, d'Holbach, Helvétius, d'Alembert, Voltaire, Condillac, Montesquieu, Buffon, Quesnay, Turgot Pero lo esencial de las contribuciones lo aportaron colaboradores menos célebres, y principalmente el propio Diderot En resumen, la empresa, concebida hacia 1745 sobre la base de un modelo inglés que, originariamente, sólo se trataba de traducir y adaptar, dio a conocer su primer volumen en 1751 y los últimos en 1766, a los cuales se agregaron luego, hasta 1722, los de ilustraciones

Se ha hablado de la «guerra de la Enciclopedia» Esta expresión destaca las dificultades y la importancia de la apuesta, también hace justicia a lo que representaba la Enciclopedia a ojos de los ilustrados su máquina de guerra por excelencia

¿Cuáles son los aspectos de la Enciclopedia que tan bien representan el espíritu de la Ilustración?

- *El objeto mismo de la empresa* se trata de una suma detallada del saber teórico y práctico de la época Constituye un acto de fe extraordinaria en el progreso de las ciencias y de las técnicas, fruto de las facultades humanas e instrumento del progreso general de la humanidad Gracias al esfuerzo personal de Diderot, las técnicas están particularmente bien representadas Dan testimonio de la confianza en la capacidad humana para modificar concretamente la condición del hombre
- *El contenido de muchos artículos* una gran cantidad de artículos son «filosóficos» o conciernen a aspectos de la sociedad (por ejemplo «ateísmo, autoridad política, cristianismo, deísmo, guerra, intolerancia, república ») Estos artículos son «comprometidos» total o parcialmente, están al servicio de la ideología racionalista y humanista de los filósofos Critican de manera precisa y concreta, a menudo virulenta, los absurdos, las injusticias y los abusos de la Iglesia y el Estado
- *La voluntad pedagógica* la Enciclopedia constituye un instrumento pedagógico extraordinario e independiente de la enseñanza que se hallaba íntegramente en manos de la Iglesia La obra es el vehículo de una *nueva cultura,* cuyos valores son la razón y la acción, la vida terrestre y el porvenir de la humanidad, el mayor bienestar y el progreso, la tolerancia y la libertad, el progreso de las ciencias y de las téc-

nicas Esta cultura humanista rompe con la cultura tradicional, solidaria de la religión y del poder establecido

- *La intención universalista* expresa la ambición racionalista de los enciclopedistas y su voluntad de tratar a todos los seres humanos de la misma manera El universalismo de la Enciclopedia se manifiesta en múltiples formas a) el contenido esencialmente científico y técnico, no va unido a ninguna perspectiva particular, pretende ser objetivo, b) el lenguaje claro, directo y accesible, sin dificultades inútiles, la preocupación por que todo el mundo entienda culmina en las ilustraciones, dibujos y planchas, modo de comunicación más directo que el lenguaje verbal, c) el público al que se dirige ilimitado, la importancia que se otorga a los oficios y a las artes muestra que la Enciclopedia no sólo se dirige a los intelectuales

La empresa enciclopédica lucha contra el proteccionismo del saber, propiedad de una elite, que lo defiende con prohibiciones y un lenguaje esotérico La concepción elitista del saber mantiene el oscurantismo y la desigualdad Impide la crítica pública y permite la perpetuación del seudosaber Rechaza el cambio y el progreso, tanto científico como social

3 El pensamiento etico politico de Jean-Jacques Rousseau

Rousseau, que anuncia también el romanticismo, tiene una relación ambigua con la Ilustración En él encontramos la importancia de la educación, los valores de tolerancia, de libertad, de igualdad, una reflexión socio-política crítica, el deísmo y la denuncia del dogmatismo religioso Pero su evaluación del progreso de las ciencias y de las artes y de su influencia en las instituciones y la sociedad en general es fundamentalmente negativa El progreso ha pervertido al ser humano, bueno por naturaleza

La filosofía política de Rousseau, que, a decir del propio filósofo, cristalizó repentinamente a su regreso de Vincennes, donde había ido a visitar a Diderot preso (1749), se elabora en los dos *Discursos* y en *El contrato social* Se expresa también en el *Émile ou De l'éducation (Emilio, o De la educación)*[17] y, en forma novelesca, en *Julie ou la nouvelle Héloise* (1761)[18]

[17] *Emilio o De la educacion*, Madrid, Alianza 1995
[18] *Julie ou la nouvelle Heloise* Paris, Garnier, 1988

3.1 *El estado de naturaleza y la sociedad pervertida*

La cuestión fundamental de Rousseau es *¿Cómo instituir adecuadamente?* ¿Cómo pasar correctamente del estado de naturaleza al estado social? *Instituir* es establecer instituciones, es decir, estructuras normativas reguladoras del comportamiento de los hombres entre sí. *Instituir* es fundar una sociedad, socializar y aculturar. ¿Cuáles son las buenas instituciones que llevan a la expansión de todo ser humano y no a la perversión de la mayor parte, y cuál es la fuente de la buenas instituciones?

La pregunta de Rousseau no se plantea en el vacío. Parte de una hipótesis y de una comprobación. La hipótesis es la del «buen salvaje», la comprobación, la del «civilizado pervertido».

En efecto, Rousseau parte de la hipótesis según la cual el ser humano, en el *estado de naturaleza,* es *bueno.* Ese estado de naturaleza, que Rousseau concede que nunca existió como tal, se describe como radicalmente presocial o asocial, y amoral. Es el estado en el cual el individuo sólo tendría relaciones con las cosas, sin ningún contacto con sus congéneres. La ficción rousseauniana es, pues, muy diferente de las concepciones de Hobbes y de Locke. De Hobbes, sin duda, puesto que, para el autor del *Leviatán,* el hombre sería naturalmente un lobo para el hombre. Pero también se diferencia de Locke en la medida en que éste considera que el hombre anterior a la institución de la sociedad civil puede vivir en comunidad y observar una moral natural (que entraña, sobre todo, el derecho de propiedad).

En cuanto a la comprobación, es la que Rousseau cree que debe extraer de la observación de sus contemporaneos, principalmente en Francia. Lo que él percibe es que los individuos se ven empujados por el deseo de apariencia, de posesión y de dominación. Únicamente los inspira el amor propio. ¿Cómo es esto posible si el ser humano es naturalmente bueno? La respuesta de Rousseau es tajante: lo que pervierte es la sociedad. La causa de este estado detestable son las malas instituciones, en combinación con una educación nefasta.

Por tanto, es menester *re-instituir,* re-fundar la sociedad, sobre la base de que no sea alienante. Subrayemos que Rousseau nunca dijo que había que destruir toda sociedad y volver al estado de naturaleza. Esta sugerencia habría sido absurda, puesto que el estado de naturaleza es una ficción que sólo debe ayudar —por contraste y a la manera de una hipótesis heurística— a determinar la esencia y el origen del mal. También hay que advertir que Rousseau no se hace prácticamente ilusión sobre la posibilidad de re-instituir —de

reformar desde la base— naciones de la importancia de Francia En el seno mismo de éstas sólo se puede preservar al individuo mediante una educación apropiada (véase *Emilio)* y a pesar de la sociedad en la que nació La re-institución sólo es concebible en sociedades más pequeñas, en las que todavía no han desaparecido todas las virtudes Rousseau sueña con la República de Ginebra, o de Córcega, para la cual redactó una constitución Por otra parte, su referencia ideal es la democracia de la Grecia antigua, productora de hombres eminentemente virtuosos

3 2 *El contrato social*

En el plano teórico, ¿dónde se coloca el *Contrato social*? ¿Cómo ve Rousseau la buena institución de la sociedad?

No puede ser otra que la que deriva de la *voluntad general* Ésta coincide con la voluntad de cada individuo, pero solamente en la medida en que cada individuo renuncia a su voluntad particular para querer, por sí mismo, el bien de todos El contrato social consiste en esta transformación de la voluntad individual, que instituye la sociedad sobre la única base verdadera y legítima Todas las leyes deben proceder de la voluntad general Además, cada individuo es a la vez sujeto y autor de la ley Por tanto, es libre, puesto que no se somete sino a leyes que él mismo ha querido, y con ello obtiene seguridad gracias a la protección que el conjunto de la sociedad dispensa a cada uno de sus miembros

> Encontrar una forma de asociacion que defienda y proteja con toda la fuerza comun a la persona y los bienes de cada asociado, y mediante la cual cada uno, al unirse a todos, solo se obedezca a sí mismo y siga siendo tan libre como antes *(El contrato social)*

Al impregnar las instituciones y las leyes, la voluntad general se impone a cada individuo con una fuerza a la vez irresistible y completamente impersonal En una sociedad regida de esta manera desaparecen las relaciones de dependencia y de autoridad particulares, subjetivas y arbitrarias, tan corrientes, penosas y alienantes en las relaciones humanas ordinarias Sólo así, el individuo es verdaderamente libre

> Cada ciudadano es absolutamente independiente de todos los demas y depende en grado sumo de la ciudad [ ] pues la fuerza del Estado es lo unico que crea la libertad de sus miembros *(El contrato social)*

Concretamente, sólo la *democracia* se aproxima a ese ideal, pues

> En una democracia, los sujetos y el soberano son los mismos hombres considerados en distintas relaciones *(Carta a d'Alembert)*

En una democracia o, como prefiere decir Rousseau, en una república, el gobierno no tiene otras funciones que las de ejecutar la voluntad general Únicamente la voluntad del conjunto de la nación o del pueblo es soberana y fuente legítima de poder y de derecho El gobierno es responsable de las instituciones que vigilan que cada ciudadano respete la voluntad general, esta voluntad es al mismo tiempo, en principio, también la de cada uno Quien la transgreda entra en contradiccion consigo mismo El gobierno republicano y democrático debe velar igualmente por que cada individuo sea educado en la preocupación y el respeto a la voluntad general La educación es un proceso en el curso del cual, de un modo cada vez más consciente, el niño aprende a hacer suya la voluntad general y a renunciar a sus deseos demasiado particulares y egoístas Una vez adulto, estará dispuesto a asumir plenamente el contrato social, que consagra cada uno a todos y todos a cada uno

Rousseau no distingue entre filosofía moral y filosofía política Su finalidad es, por cierto, el triunfo de los valores morales Pero tiene muy viva conciencia de la importancia de lo político —de las instituciones, y del *instituir*, también en el sentido de *educar*— para que ese triunfo sea posible y permanente

> He visto —escribe en las *Confesiones*— que todo dependia radicalmente de la politica y que se tome como se tome, ningun pueblo sería jamas otra cosa que lo que de el hiciera la naturaleza de su Gobierno

En distintos aspectos, la nocion de *voluntad general* anuncia la filosofía moral y política de Kant, quien tenía en gran estima la obra de Rousseau También para Kant, la sintesis de razon (facultad de lo universal) y voluntad constituye la culminación de la moralidad, cuya norma, el *imperativo categorico,* debía ser la regla suprema de cada individuo, pero también de toda sociedad y extenderse a la humanidad entera

LECTURAS SUGERIDAS

CASSIRER, E , *La filosofía de la Ilustración,* FCE, 1993

DERATHE, R, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps,* París, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1970

EHRARD, J , *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle,* París, Slatkine, 1981

MOREAU, J , *Rousseau,* París, PUF (Les grands penseurs), 1973

SABBAH, H , *Les philosophes du XVIIIe siècle et la critique de la société thèmes et questions d'ensemble,* París, Hatier (Profil littérature, 98), 1986

STAROBINSKI, J , *Jean-Jacques Rousseau La transparencia y el obstáculo,* Madrid, Taurus, 1983

Capitulo V

Kant y la filosofía crítica o trascendental

- Kant *Aufklarer*
- Ni racionalismo dogmático, ni empirismo escéptico
- La filosofia trascendental o criticismo

PALABRAS CLAVE
• critica • forma a priori • juicio • razon practica • razon teorica • sensibilidad • trascendental • voluntad

Immanuel Kant (1724-1804), que pasó toda su vida en Konigsberg, es una de las figuras más importantes de la historia de la filosofía Su influencia en la filosofía de los siglos XIX y XX ha sido y sigue siendo decisiva Afecta a la función y la naturaleza de la filosofia, así como a sus partes principales la metafísica, la teoría del conocimiento, la ética, la estética y la filosofía política

Históricamente, Kant pertenece a un amplísimo movimiento de ideas humanisticas y progresistas que afirmó y difundió en toda Europa la fe en la razón y la libertad y que en Alemania se conoció como *Aufklarung* Toda la obra de Kant está comprometida con ella, de la que un texto corto de 1784 ofrece una definición que se ha hecho clásica

> *La Ilustracion se define como el final de la minoria de edad del hombre en la que se mantiene por su culpa La minoria de edad* es la incapacidad para servirse del entendimiento sin direc-

ción ajena [ ] *¡Sapere aude!* [¡Atrévete a saber!] ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración *(Was ist Aufklarung?* [1784] *[¿Que es la Ilustracion?])*[1]

Este movimiento entraña la crítica al dogmatismo teológico-metafísico, crítica de la que no se ve exento el racionalismo heredado del siglo XVII «ideas innatas», intuición de las esencias, ciencia fundamentalmente *a priori*, pruebas de la existencia de Dios Durante la primera mitad del siglo XVIII, el dogmatismo racionalista culmina en el pensamiento de Christian Wolff (1679-1754) (inspirado en Leibniz, tan proclive a adoptar analógicamente el punto de vista de dios), cuyas grandes articulaciones son

- *el dualismo ontológico* el mundo físico-sensible y el mundo suprasensible o espiritual,
- *el dualismo epistemológico* la ciencia de la naturaleza, empírica y poco segura, la metafísica, cierta y triunfal,
- la tripartición de la metafísica sistemática y dogmática en psicología (ciencia del alma), cosmología (ciencia del mundo) y teología (ciencia de dios)

Kant quiere romper con el racionalismo dogmático, *pero evitando caer en el exceso inverso el empirismo escéptico* Para éste, no hay otro saber que el de los fenómenos sensibles (nada de saber metafísico) y la ciencia de la naturaleza no es más que una colección de comprobaciones erigidas en ‹leyes de la naturaleza›, desprovistas de fundamento racional y carentes de toda certeza (Hume)

Esta empresa llevará a

- poner de manifiesto el carácter activo de la razón en sus funciones cognitivas,
- limitar el alcance de las funciones cognitivas de la razón,
- poner de manifiesto el papel de la razón en el dominio práctico de la moral,
- precisar cuál es la aportación de la razón en el dominio de las cuestiones últimas de índole metafísico-religiosa, como la inmortalidad del alma y la existencia de dios, o la idealidad de un mundo suprasensible en sí

---

[1] *¿Que es la Ilustracion?* Madrid Tecnos, 1993

La filosofía kantiana es una filosofía difícil y exigente, cuya comprensión condiciona sin embargo el acceso a las filosofías posteriores, incluso, en el siglo XX. Una de esas dificultades consiste en la tecnicidad del vocabulario kantiano, una parte no despreciable del cual, sin embargo, se ha convertido en moneda corriente de la filosofía.

Kant define al hombre como un ser de *razón, voluntad* y *sensibilidad*.

La *sensiblidad* corresponde a la naturaleza corporal del ser humano: es la facultad de tener experiencias o percepciones cuyos contenidos son siempre particulares.

La voluntad y la razón dependen de la naturaleza suprasensible, espiritual o noumenal (del griego *nous*: espíritu) del ser humano.

La *voluntad* es la facultad de escoger libremente.

La *razón* es la facultad de producir y aplicar categorías, leyes y principios *generales*. Subsumir lo particular (una percepcion o un acto particular, por ejemplo) bajo una categoría o un principio general es *juzgar*. La razón es esta facultad de juzgar que se expresa mediante *proposiciones* en las que se atribuye un predicado general a un sujeto particular. Son juicios: «Este edificio es grande (o feo)», «Este acto es valiente (o eficaz)».

La razón se ejerce de acuerdo con dos grandes funciones:

- cognitiva o de conocimiento, es decir, de constitución de la ciencia: *razón «teórica» o «especulativa»* (o incluso *«pura»*),
- de orientación de la accion, es decir, de constitución de la moral: *razón práctica (praxis* significa «acción»)

Kant piensa que el espíritu, en especial la razón, presenta *estructuras* o *formas* idénticas para todos los individuos (universales) e independientes de la experiencia *(a priori)*. Estas formas universales, necesarias y *a priori* se aplican a los contenidos del conocimiento que aporta la experiencia. Los contenidos son *a posteriori*, es decir, adquiridos y no dados con anterioridad a toda experiencia, las formas carecen de contenido. Sin los contenidos de la experiencia, la razón es vacía, y sin la razón, la experiencia es ciega.

Kant llama *trascendentales* a las formas *a priori* de la razón y de la experiencia. La tarea de la filosofía consiste en describir estas formas trascendentales y hacer su inventario. Es la tarea *crítica* (del griego «juzgar», pero también «clasificar, separar») que consiste en

distinguir en el conocimiento, y en general en todos los aspectos de la existencia humana, entre

- lo que es forma, estructura, general, *a priori,* necesario,
- lo que es materia, contenido, particular, *a posteriori,* contingente

Por eso, la filosofía kantiana se conoce como «crítica» (se habla del «criticismo kantiano») o «trascendental»

La obra de Kant está dominada por tres libros

- *Kritik der reinen Vernunft* (1781 y 1787) *(Crítica de la razón pura)*[2]
- *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) *(Crítica de la razón práctica)*[3]
- *Kritik der Urteilskraft* (1790) *(Crítica del juicio)*[4]
- A las dos primeras se asocian otras dos obras de acceso más fácil
- *Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik* (1783) *(Prolegómenos)*[5]
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) *(Fundamentación de la metafísica de las costumbres)*[6]

En la obra de 1781 (modificada en 1787), se trata de la ciencia, en la de 1788, de la moral La *Crítica del juicio* intenta, sobre todo, articular la relación entre las dos precedentes

1 La crítica del conocimiento

- ¿En que condiciones es posible la ciencia?
- Formas y contenidos del conocimiento
- Las formas de la experiencia y del entendimiento
- Una «revolucion copernicana»
- Las tres ideas reguladoras y los límites del conocimiento
- La crítica y la ilusión metafísica

---

[2] *Critica de la razon pura,* Madrid, Alfaguara 1995
[3] *Critica de la razon practica,* Sigueme, 1995
[4] *Critica del juicio* Madrid Espasa Calpe 1995
[5] *Prolegomenos* Madrid, Aguilar 1959
[6] *Fundamentacion de la metafisica de las costumbres,* Madrid, Espasa-Calpe, 1956

PALABRAS CLAVE

• antinomia • a posteriori • a priori • causalidad • ciencia formal • concepto • cosa y mundo en sí • dios • entendimiento • espacio • experiencia • finitud • forma a priori • idea • juicio • lógica • metafísica • noúmeno • fenómeno • revolución copernicana • sujeto trascendental • tiempo • teología racional

1.1. *De lo que se trata: «¿Qué puedo saber?»*

La cuestión fundamental estriba en determinar si es posible la *metafísica* como saber racional último. Este interrogante esencial para la filosofía, que se ha visto siempre llevada a identificarse por excelencia con la metafísica, conduce a Kant a plantear la cuestión del saber en general. ¿En qué condiciones es posible un saber racional, cuáles son sus *condiciones de posibilidad y de validez?* ¿Cuáles son eventualmente sus *límites?* El modelo científico con el que sueña Kant, y del que quiere explicitar tanto los fundamentos como los límites, es el de la física newtoniana.

De esta suerte, Kant analizará nuestra capacidad de conocer, es decir, la razón en su función cognitiva, dejándose guiar por la primera de sus cuatro preguntas:

¿Qué puedo saber?
¿Que debo hacer?
¿Qué me es dado esperar?
¿Qué es el hombre?

La primera etapa del análisis se refiere a la distinción entre las formas *a priori* del conocimiento y el contenido del conocimiento.

Esta distinción va unida a la de sujeto y mundo:

- de un lado, el *sujeto en sí* (sujeto trascendental) —encarnado en todo individuo— estructura (da forma), y de esa manera *constituye* lo que conoce;
- por otro lado, *el mundo en sí* es el origen del contenido empírico estructurado por el sujeto.

El objeto efectivo del conocimiento o «fenómeno» (lo que aparece) se encuentra, en cierto modo, *entre* el sujeto puro y la cosa en sí. El conocimiento es, por tanto, una realidad intermedia co-consti-

tuida por el sujeto y por el mundo Lo que conocemos no es el mundo o la cosa en sí, sino la experiecia *racionalmente estructurada* del mundo en sí, es decir, tal como se nos *aparece*

No se trata de subjetivismo ni de relativismo el sujeto cognoscente es trascendental, es decir, universal Es preciso no confundirlo con la visión del mundo o la psicología propias de cada individuo El sujeto trascendental no es el sujeto empírico

Como todo conocimiento posible es estructurado por el sujeto que conoce, conocer es un proceso *activo*, una ‹producción›

El sujeto no puede conocer el mundo *en sí* (con independencia de esta producción) En cambio, puede conocer y analizar *reflexivamente* sus propias estructuras, que son las de la razón universal en su función de conocimiento

1 2 *Las formas trascendentales a priori de la razón en su función de conocimiento*

En dos etapas del proceso de conocimiento interviene la imposición de formas que el sujeto realiza en el conocimiento

1 2 1 Las formas a priori de la experiencia

Las formas a priori de la *experiencia* (sensaciones, percepciones) son el *espacio* y el *tiempo* Todo contenido de nuestra experiencia externa aparece situado en el espacio, todo contenido de la experiencia interna aparece situado en una duración Esto implica que las «cosas en sí» no son espacio-temporales por sí mismas lo espacio-temporal es la cuadrícula a través de la cual *nosotros* las percibimos y las constituimos como fenómenos, es decir, como objetos de nuestra experiencia

Las formas *a priori* de la experiencia, el espacio y el tiempo, no se dan en la experiencia ni son abstraídos de ella, sino que son las condiciones de posibilidad de toda experiencia imaginable, in-forman toda experiencia *Tiempo y espacio no existen fuera de nuestra facultad de conocer* Son formas de la subjetividad trascendental

De ordinario, en la experiencia aplicamos la cuadrícula espacio-temporal a los contenidos empíricos que nos llegan del mundo Tener experiencias, percibir fenómenos, coincide con esa aplicación Pero la razón también es capaz de *reflexionar* sobre sus propias estructuras Puede tomar el espacio y el tiempo como objetos de aná-

lisis y de operación, considerarlos «vacíos», por sí mismos, independientemente de los contenidos de la experiencia

Este análisis reflexivo da origen a las *ciencias matemáticas*, que son ciencias formales independientes de la experiencia Se desarrollan *a priori*

La tematización analítica y operatoria de las formas espaciales da origen a la geometría (euclidiana) La tematización analítica y operatoria de la temporalidad produce la aritmética

1 2 2 Las formas a priori del entendimiento

Conceptos y juicios

El entendimiento (inteligencia o razón lógica) es el segundo nivel de estructuración del conocimiento Sus formas permiten constituir verdaderas categorías generales por medio de los juicios En efecto, la experiencia sensible pura no es más que un caos o un flujo de percepciones diversas, sin orden, ni permanencia, ni identidad, un polvo de sensaciones, simplemente espacio-temporales Unidad, estabilidad, identificación y orden, todo ello es impuesto a los fenómenos por las estructuras llamadas *conceptos* o *categorías* Su aplicación a la experiencia permite la constitución de verdaderos objetos Y precisamente sobre estos objetos y las relaciones estables y generales que mantienen entre ellos recaerá nuestro saber

Kant enumera doce categorías o conceptos fundamentales que permiten también caracterizar los doce tipos posibles de juicios, que son las distintas maneras de conectar los conceptos en las proposiciones Así, por ejemplo

- «Todos los hombres son mortales» es un juicio *universal* asociado a la categoría de la *unidad*,
- «Algunos hombres son ricos» es un juicio *particular* asociado a la categoría de la *pluralidad*,
- «Los triángulos tienen necesariamente tres lados» es un juicio *apodíctico* (y también universal) asociado a la categoría de la *necesidad*

De ordinario, conceptos y juicios se aplican a los contenidos de la experiencia Pero la razón también puede tematizarlos y analizarlos por sí mismos Este análisis es la fuente de la *lógica*, otra ciencia formal

Principios

Más específicamente implicados en la constitución de la ciencia están los *principios* Se trata de leyes muy generales que estructuran conocimiento y permiten aprehender los fenómenos de tal suerte que se pueda elaborar una ciencia verdadera de la naturaleza Hay dos principios particularmente importantes

- *el principio de la cuantificacion* todo fenómeno del mundo exterior es extenso, es decir, cuantificable (y, por tanto, mensurable, numerable, divisible) Este principio legitima la aprehensión matemática del universo físico,
- *el principio de causalidad* la experiencia nos presenta los fenómenos como simple sucesión de unos a otros en el tiempo El principio de causalidad, que corresponde al entendimiento, nos permite aprehender ciertas sucesiones ordenadas como relaciones de causa a efecto

El saber científico compuesto por el conjunto de las leyes causales se funda, pues, en las estructuras trascendentales *a priori* de la razón cognitiva Semejante ciencia causal puede aspirar a una verdadera certeza —a la objetividad y la universalidad— en lo que respecta al mundo fenomenal de la experiencia Queda así superado el empirismo escéptico de Hume, que reduce las leyes causales a puros productos del hábito que no ofrecen ninguna garantía en cuanto al curso futuro de la naturaleza

1 2 3 La revolucion kantiana

Al evocar su concepción de la ciencia, Kant habla de «revolución copernicana» ¿Qué quería decir con eso?

La revolución de Copérnico coincide con un cambio de centro Lo mismo ocurre en el caso de la teoría kantiana del conocimiento, cuyas tesis dominantes son

- que el conocimiento ‹gira› más, aunque no por entero, en torno al sujeto que en torno al objeto,
- que conocer no es un proceso pasivo, como si el espíritu cognoscente no fuera otra cosa que un mero espejo donde se reflejaría el mundo Conocer es constituir activamente el conocimiento estructurando y manipulando los datos de la experiencia

Antes de Kant, tanto en el empirismo como en el idealismo se había pensado siempre que el conocimiento gravitaba alrededor del polo-objeto o mundo. El espíritu cognoscente era fundamentalmente pasivo. Recibía, con fidelidad variable, impresiones o imágenes, a la manera de un ojo, de un espejo o de una pizarra.

Sin embargo, la parte activa del sujeto no agota el conocimiento, pues de ser así, Kant se habría decantado por el idealismo absoluto. Para éste, el sujeto constituye a la vez la forma *y* la materia (el contenido) del conocimiento. Según Kant, los contenidos de la ciencia provienen del exterior del sujeto. Provienen de las cosas, del mundo en sí. El objeto de las ciencias de la naturaleza, por tanto, se coloca a mitad de camino entre el sujeto y el objeto. Este lugar intermedio es el de los *fenómenos,* que es preciso distinguir de los *noúmenos* (o cosas en sí) que el sujeto no puede no experimentar ni conocer en tanto tales, es decir, de manera inmediata. Sólo si se le aprehende a través de las estructuras trascendentales de la subjetividad, el noúmeno *se aparece* al sujeto, esto es, se convierte en *fenómeno,* objeto de la ciencia.

1.3. *Las tres «ideas» y la tentación metafísica*

La razón, capaz de reflexionar y de interrogar hasta el infinito, asociada a la libertad, no se siente satisfecha ante lo limitado. Es difícil que se mantenga en los límites que le impone su propio análisis de la facultad de conocer. Este análisis, que circunscribe lo cognoscible fenoménico, no deja de referirse a un mundo en sí y a un sujeto en sí no fenoménicos, no relativos, es decir, absolutos.

La razón mantiene una referencia a lo *absoluto.* ¿No ha sido éste siempre el tema de la filosofía bajo diversas apelaciones, como la Causa que no sea a la vez efecto, la Condición incondicionada, la Sustancia, es decir, lo que existe en sí y por sí, el Todo que no sea a la vez parte, el Fin que no sea a la vez medio o etapa hacia un fin ulterior?

Pues bien, Kant cree en la *existencia real* de tales absolutos:

- la existencia del *mundo en sí,* origen de la totalidad de los fenómenos,
- la existencia del *sujeto en sí,* es decir, del espíritu sustancial, soporte de estructuras trascendentales,
- la existencia de *dios,* absoluto supremo, fuente y articulación del mundo y del sujeto en sí.

Pero estos absolutos —que son «noúmenos»— no pueden convertirse en objetos de conocimiento ¿Por qué?

Hay que distinguir dos tipos de ciencia

- *La ciencia formal* es la que elabora la razón (el sujeto) cuando tematiza sus propias estructuras La ciencia de los noúmenos o «cosas en sí» no podría ser formal porque los noúmenos no son formas de la razón, sino que existen de manera absoluta
- *La ciencia real* es la ciencia en el sentido ordinario, la ciencia de la naturaleza, es decir, la ciencia que se aplica a objetos, pero en tanto fenómenos co-constituidos por la experiencia (que proporciona la materia) y por la razón cognitiva (que estructura)

Como los noúmenos existen realmente, habría que poder llegar a disponer de una ciencia real de ellos Pero para esto deberíamos gozar de una *experiencia* inmediata, directa, de esos absolutos, de una intuición que no estuviera estructurada por el tiempo y el espacio, ni por las categorías del entendimiento que *transforman lo noumenal en fenoménico cognoscible* No tenemos semejante experiencia de lo absoluto (es nuestra finitud, son los límites de nuestra razón humana), por tanto, no podemos tener conocimiento de lo absoluto Un conocimiento de este tipo sería *metafísico* Kant declara que, debido a nuestra finitud, este conocimiento es imposible La única función que pueden desempeñar en relación con nuestro saber es la de *Ideas*, es decir, de principios reguladores y finalizadores Las Ideas son algo así como fines ideales que movilizan, que imantan nuestra razón en su actividad de conocimiento, pero que no pueden ser efectivamente alcanzados y conocidos Así, por ejemplo, el conocimiento del mundo en sí, fuente real de la totalidad de los fenómenos, es el objetivo último de la ciencia y de la naturaleza Pero este objetivo, que motiva en profundidad la investigación científica, es imposible de alcanzar está fuera de nuestro alcance, y lo está esencialmente Desde el punto de vista de la razón cognitiva, el mundo en sí debe ser una Idea, una suerte de ideal unificador que indica la tarea a realizar, aunque presentándola como infinita

El Mundo en sí, el sujeto en sí y Dios son las tres Ideas de la Razón que colocan todo el saber *en la perspectiva* de lo absoluto, de la unidad y de la finalidad última, esta perspectiva es infinita, nos sobrepasa

La metafísica se despliega cuando el hombre se relaciona con los noúmenos no ya como ideas reguladoras del saber, sino como realidades cuya experiencia y conocimiento fueran posibles Pero esa experiencia y ese conocimiento, llamados metafísicos, son ilusión, apariencia Ahora bien, tradicionalmente se identifica la filosofía con la metafísica De ello se sigue la tan extendida descalificación de la filosofía tradicional, representada en época de Kant por C Wolff y su metafísica sistemática

La filosofía kantiana se vuelve así igualmente *crítica* en el sentido común del término denuncia las ilusiones producidas por la razón, cuando ésta sobrepasa sus límites y engendra, por su uso abusivo, un saber aparente Kant despliega esta crítica mostrando que en el momento en que la razon aspira a conocer lo que sobrepasa su facultad de conocer, se embarca en discursos contradictorios y erróneos

De esta suerte, Kant describe, por ejemplo, las *antinomias* en las que la razón en empantana cuando sucumbe al deseo de conocer el mundo en sí y en su totalidad y elaborar una cosmología integral Las antinomias son conclusiones o tesis contradictorias igualmente plausibles, incluso demostrables, y entre las cuales, por tanto, es imposible elegir racionalmente Según las cuatro *antinomias cosmológicas*, parece igualmente verosímil

- que el mundo sea finito *y* que sea infinito,
- que su estructura última sea atómica (elementos simples) *y* que sea continua (sin elementos últimos discretos, divisibilidad infinita),
- que haya una causalidad libre *y* que toda causalidad este sometida al determinismo de las leyes naturales,
- que exista un ser necesario *y* que todos los seres sean contingentes

En lo que respecta a la *teología racional* (que pretende razonar y demostrar a proposito de dios y conocerlo), Kant demuestra el paralogismo contenido en la célebre «prueba ontológica de la existencia de dios» (San Anselmo) Esta prueba consiste en afirmar que Dios, puesto que es infinitamente perfecto, tiene logicamente que existir En efecto, si no existiera, no se podría decir que es perfecto, pues

estaría privado de esa cualidad esencial que es la existencia La idea misma de Dios implicaría, pues, su existencia El error consiste en tratar la existencia a la manera de un atributo (como la sabiduría, la bondad, la omnipotencia) que se pudiera extraer (deducir) del análisis de la significación de un concepto (el concepto de perfección) Ahora bien, la existencia no es un atributo ni una cualidad, no se deduce La existencia es soporte de cualidades o atributos, sólo la experiencia puede dar testimonio de ella el análisis conceptual (lógico y *a priori)* no autoriza a concluir la existencia ni la inexistencia de una cosa únicamente la experiencia permite tomar decisiones en ese dominio Como no tenemos experiencia en el campo noumenal, no hay experiencia ni intuición posible de la existencia o de la no-existencia de Dios

A propósito del sujeto, Kant denuncia el paso cartesiano del *Cogito* a la afirmación de la existencia de una sustancia espiritual cognoscible en tanto tal No cabe duda de que la evidencia del «yo pienso» es discutible, pero no es más que la evidencia de la unidad del pensamiento o de la conciencia No permite deducir la realidad de un alma inmortal, que no puedo experimentar ni conocer

Una vez operada la crítica de la metafísica, Kant no disimula que la tentación de la ilusión metafísica vuelve una y otra vez incesantemente, pues el conocimiento fenoménico no «satisface» por entero a la razón humana Es natural que la razón «piense» lo trascendente y suprasensible (el mundo noumenal), y se hunda así en la ilusión metafísica

Con Kant se inaugura una manera esencialmente crítica de practicar la filosofía, que consiste en denunciar y poner fin a las ilusiones, las falsas apariencias engendradas por una cierta actividad filosófica tradicional la metafísica y sus ambiciones de saber absoluto Esta manera de filosofar, con el propósito principal de disolver los espejismos de la filosofía que se identifica con la «Ciencia de la Realidad», tuvo un gran éxito en el siglo XX Una parte considerable de la energía filosófica se consagrará entonces a la «destrucción» (Heidegger), «desconstrucción» (Derrida), «disolución» (Wittgenstein) de la metafísica, cuya tentación, sin embargo, no deja de renacer Subrayemos, no obstante, que la obra de Kant no se agota en esta actividad puramente negativa, sino que también es constructiva, tanto en el dominio de la teoría del conocimiento como en el de la ética

2. La moral según la Crítica de la razón práctica

- El interés superior de la razón es práctico
- El hombre es a la vez fenómeno y noúmeno
- El ser moral actúa por respeto a la ley moral
- La ley moral es el imperativo categórico
- Postulados y esperanzas legítimas de la razón práctica

PALABRAS CLAVE

• acción • autonomía • bien supremo y bien soberano • felicidad • heteronomía • imperativos: hipotético y categórico • intención • libertad • ley moral • moral del deber • noúmeno • persona • postulado de la razón práctica • razón práctica • universalidad • voluntad • voluntad buena

2.1. *De la razón teórica cognitiva a la razón práctica*

La metafísica es la expresión de una relación errónea con el mundo noumenal, reducido injustificadamente al status de objeto de conocimiento. Pero este error proviene a su vez de un malentendido relativo a la Razón misma: su finalidad suprema no es el conocimiento de lo que existe por obra de la naturaleza (los fenómenos), sino *la determinación de lo que deber ser por obra de la libertad.* El interés superior de la Razón no es teórico, sino *práctico*, es decir, de orientación de la acción y de dirección de la voluntad. Este interés exige el desarrollo de la moral. En relación con ésta, las cuestiones noumenales —como la existencia de Dios o la inmortalidad del alma— ya no aparecen como cuestiones teóricas de conocimiento, sino como *postulados:* es decir, hipótesis asociadas al hecho mismo de la moralidad. Si existe y debe existir algo como el actuar moral, es legítimo y tal vez necesario *creer* en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma. Creer, no conocer.

> He tenido que abrogar el saber con el fin de dejar sitio a la fe *(Crítica de la razón pura).*

La antinomia del determinismo y de la libertad sólo existe si se aborda el uno y la otra desde el único punto de vista de la razón cognoscente, es decir, bajo el ángulo de lo noumenal sometido a la

causalidad mecánica. En tanto miembro de la naturaleza, es decir, como objeto de conocimiento o fenómeno, el ser humano parece determinado y completamente descriptible en términos deterministas. Pero si se le aborda desde el punto de vista del hombre en sí, si se le reconoce también como noúmeno (espíritu), es preciso decir que es libre, sin que esta afirmación entre en conflicto con el mecanismo del mundo fenoménico. El ser humano es libre, no en tanto fenómeno, sino en tanto noúmeno, esto es, no cuando (se) conoce, sino cuando (se) elige, cuando usa su razón en un sentido práctico de orientación moral de la acción.

2.2. *El punto de partida*

El punto de partida de la reflexión crítica es *el hecho moral universal*. El hecho moral es la experiencia de la moral en mí, es la presencia de una sensibilidad moral en todo ser humano, sensibilidad que no está ligada a la instrucción ni a la ciencia. Kant parte, pues, de *la moralidad que existe* (tal como se ofrece, por ejemplo, en el cristianismo o el derecho natural), para explicitar el fundamento y las condiciones de posibilidad, así como la forma necesaria y universal. No se trata, por consiguiente, de describir las morales existentes, sino más bien de buscar lo que en los hechos de moralidad resiste a la crítica racional y se desvela como la expresión de la razón práctica universal.

2.3. *La «buena voluntad» y el «actuar por deber»*

¿Qué es lo bueno en sí y por sí?

Nada que pueda ser mal utilizado. Ahora bien, las cualidades, sean cuales fueren —talento, habilidad (incluso la inteligencia, la prudencia, la sangre fría, el dominio de sí mismo, etc.)—, pueden ser mal utilizadas. Los dones de la fortuna, sean cuales fueren (salud, riqueza, consideración), pueden ser mal utilizados, y procurar, por ejemplo, una felicidad egoísta, una satisfacción indiferente a los demás.

Únicamente es bueno en sí el querer el bien en sí mismo y por sí mismo, y eso es la *voluntad buena*.

El criterio más seguro de la buena voluntad es que la acción querida se realice *por deber*. Por deber no quiere decir simple conformidad fáctica al deber (a la obligación moral). Es posible que un comportamiento conforme al deber no se inspire en absoluto en

éste, sino en intereses completamente personales Actuar por deber es actuar por *respeto* a la ley moral En esto Kant es exigente al extremo de considerar que, dada la naturaleza humana y su propensión a enceguecerse, la señal más fiable de que una acción se realice por deber es, a menudo, que nos *cueste*, es decir, que se oponga a nuestras inclinaciones naturales La consecuencia de esta suspicaz lucidez es una suerte de divergencia fatal entre ser moral y ser feliz Veremos que ésta no es la última palabra de Kant

Una moral de la voluntad buena y del actuar por deber también es ante todo una moral de la *intención* Lo que importa es que mi intención sea buena o moral, sean cuales fueren, por su parte, las consecuencias de mi acción independientes de mi voluntad, o incluso las consecuencias previsibles cuya consideración habría debilitado mi intención y habría llevado a consentir compromisos intolerables

2 4 *La representación de la ley moral*

2 4 1 Ley moral y ley causal

Para poder actuar por respeto al deber, hace falta una *representación* de éste la representación o la idea de la ley que debe determinar la voluntad Esto es propio de los seres racionales y libres que somos los fenómenos naturales se producen también según leyes, pero sin pasar por la representación de la ley ni tener la posibilidad de no acatarla Una piedra cae, pero no porque haya decidido obedecer a la ley de la gravitación que previamente se habría representado como una ley universal de la naturaleza La ley moral, que exige una representación racional y que es permeable a la libertad, es absolutamente distinta de la ley causal natural El sentido en que el ser humano *debe* hacer el bien no es el mismo en que la piedra *debe* caer

¿Cómo representarse la ley moral? La ley moral no puede ser una ley particular, pues los fines particulares no son necesariamente buenos en sí mismos La determinación de la ley moral debe ser *universal*, es decir, válida para todos Al ser universal, será racional y necesaria, pero al mismo tiempo vacía de todo contenido fáctico particular, lo que quiere decir que sera *formal*

A esta ley, que no es causal, se la denomina *imperativo*

2.4.2. Imperativos hipotéticos y categóricos

Los *imperativos hipotéticos* presentan una forma condicional: «si apuntas a tal o cual fin, has de hacer tal o cual cosa». Se inspiran en el principio «quien quiere el fin, quiere los medios». Son técnicos o pragmáticos. Por tanto, esos imperativos no son morales por sí mismos, pues su eventual valor depende del valor del fin al que apunten.

Un imperativo auténticamente moral es *categórico*, es decir, incondicional: es su propio fin y no está subordinado a ningún valor exterior a él.

2.4.3. Formulaciones del imperativo categórico

Hay dos formulaciones principales del imperativo categórico:

> Actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre también como principio de una legislación universal (*Crítica de la razón práctica*).

> Actúa de tal manera que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de los otros, siempre al mismo tiempo como un fin y jamás simplemente como un medio (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*).

Estas fórmulas son leyes completamente generales que no implican ninguna acción concreta determinada. Funcionan como metarreglas, criterios del valor moral de toda regla concreta, más particular, que oriente nuestra acción. Es preciso que las reglas de mi conducta se conformen al imperativo categórico; por tanto, es preciso que mi voluntad se someta libremente (que yo quiera ese acuerdo) al imperativo categórico.

La primera formulación es la más puramente *formal*: exige que mi voluntad y mi conducta, que son las de un ser de razón (y, por tanto, de universalidad), no se orienten según leyes contradictorias, autodestructivas. Con este fin, es menester verificar si mi manera de actuar soporta, *sin contradicción, la experiencia del universalismo* (que es la prueba de la razón). Si no se supera esta prueba, mi acto y la regla que lo inspira son inmorales.

Por ejemplo, mentir es inmoral porque si la mentira se convirtiera en regla universal, mentir *dejaría de tener sentido*. La eficacia misma de la mentira postula que la regla sea decir la verdad.

De la misma manera, la falta de respeto de la promesa, si se universaliza, destruye la noción misma de promesa como conducta humana

La segunda formulación es más sustancial y concierne a la finalidad del actuar, que no es otra cosa que la humanidad que hay en cada uno, es decir, ese ser de razón y de libertad (voluntad) que somos realmente en tanto noúmenos, y que nos constituye concretamente en la medida en que somos personas

Al exigir que nunca se olvide apuntar a la humanidad que hay en cada persona cuando tomamos decisiones (ya sea que nos conciernan personalmente o que conciernan a otros), Kant pone la acción y la voluntad al servicio de la razón y de la libertad Pues apuntar a sí mismo o al otro como fin es tener como fin el desarrollo de sí mismo y del otro como ser de razón y de libertad Esta formulación, bien visto, condena toda esclavitud, subordinación abusiva, desigualdad injustificada y más en general toda objetivación y toda instrumentalización puras del ser humano No se puede utilizar al otro simplemente para el placer o el beneficio propio, ni tampoco en vista de un interés que le sea totalmente exterior, incluso contrario

La fórmula kantiana presenta prolongaciones interesantes y muy actuales, sobre todo en el dominio de la bioética Cuando se practica la experimentación humana (nuevas técnicas biomédicas, nuevos medicamentos), la moral puede exigir, además del consentimiento libre e informado del sujeto, que la experimentación tenga alguna probabilidad de ser también beneficiosa para éste (un posible efecto terapéutico) Se evita así el riesgo de reducir el sujeto a mero objeto útil para la investigación Sin embargo, conviene observar que Kant, siempre prudente y matizado, no descarta ni la objetivación ni la instrumentalización del ser humano, con tal de que no excluyan su reconocimiento sumultáneo como persona y finalidad

2 4 4 Autonomía y heterenomía

El ser humano es un ser de razón y de voluntad Esta voluntad, gracias a la razón (que tambien es facultad de representación), puede ser libre, pero con la condición de que se quiera de acuerdo a la razon (que es tambien exigencia de universalidad) De ahí el imperativo categórico

Pero la razón es incluso la facultad de los fines y especialmente de las finalidades ultimas Ahora bien, sólo hay una finalidad verdaderamente absoluta y última la razón misma y la libetad que a ella se asocia Por tanto, es menester que la razón y la voluntad, allí

donde son prácticas (acción), apunten a la *promoción de la razón y de la libertad,* es decir, que apunten a sí mismas o a su propio desarrollo siempre que sea posible, y exigido, es decir, *en cada persona*

Por tanto, es deber moral el respetar y favorecer por doquier *la autonomía de las personas*

Ser autónomo es producir yo mismo, libre, consciente y racionalmente, las reglas que observo

Ser heterónomo es plegar mi conducta a reglas o causas que me llegan desde fuera, impuestas por algo extraño a mi propia razón y a mi voluntad libre

Son heterónomos tanto los que obedecen a principios morales no conformes al imperativo categórico e impuestos por un poder político o religioso, por ejemplo, como los que obedecen a las inclinaciones, los deseos, las pulsiones que derivan de su naturaleza sensible y afectiva, corporal, es decir, de fuera de su ser racional y libre

Con el imperativo categórico, la voluntad, que es la de un ser racional, se autonomiza porque se impone una ley-marco que es la expresión misma de la razón una ley que es respeto y promoción de la razón y de la libertad Así, la voluntad racional es cada vez más lo que es en sí misma, esto es, más libre y más racional

Si la voluntad, deslizándose hacia la heteronomía, persigue otros fines u obedece a otros imperativos que el imperativo categórico de la razón y de la libertad, obedece a fines extraños a sí misma, se aliena, se vuelve contradictoria y se destruye

Ser moral es ser racional, es ser libre, es ser autonomo y promover por doquier la autonomía, que es también la dignidad —es decir, el valor absoluto— de la persona humana

2 5 *Los postulados de la razón práctica*

2 5 1 La dualidad humana

El ser humano pertenece a dos mundos

- el mundo de la naturaleza, de lo sensible, de lo fenomenal o reino de la causalidad y la heteronomía En su cuerpo, en su yo empírico (subjetividad individual), en sus sentidos y sus pasiones, el individuo depende de este mundo,
- el mundo noumenal, o mundo en sí, inteligible, espiritual el mundo de la razón y de la libertad, del reino de los fines y de la autonomía, el mundo del yo trascendental caracterizado por la voluntad libre y racional

En esta doble pertenencia estriba la dificultad para ser moral, pues el primer mundo y sus heteronomías (impedimentos físicos, necesidades, deseos, afectos, inclinaciones) interfieren sin tregua las exigencias puras del segundo Estas interferencias no sólo se oponen a la moralidad, sino también a la felicidad de los seres humanos

2 5 2 Del ‹bien supremo› al «bien total o soberano»

El ‹bien supremo» es la buena voluntad, es decir, el respeto de la ley moral Sin embargo, este «bien supremo» no es el «bien integral» *(vollstandige Gutt)* o «soberano», que exige *el acuerdo de la virtud (moralidad) y la felicidad* Este acuerdo no parece realizable, sobre todo de una manera estable y perfecta, en el curso de la existencia humana Mucho falta para que todos los seres humanos sean morales o felices, y todavía más raros son, si es que los hay, quienes sean a la vez siempre virtuosos y felices

La propia razón cae en una antinomia cuando intenta articular de manera necesaria felicidad y virtud es falso pensar que la virtud engendra necesariamente la felicidad o que la busca de la felicidad engendra necesariamente la virtud Esta antinomia se asocia con toda evidencia a la condición humana misma, situada como está bajo el signo de la dualidad y de la finitud

Sin embargo, la idea de un acuerdo o de una síntesis entre felicidad y moralidad no comporta ninguna contradicción *a priori* Esta armonía no se opone a la razón Por el contrario, en cierta manera, la razón implica la exigencia de ese acuerdo Con toda legitimidad puede postular su posibilidad e incluso su necesidad

Kant quiere mantenerse igualmente a distancia del estoicismo (que tiende a identificar el soberano bien únicamente con la virtud) y del epicureísmo (que tiende a identificarlo con la felicidad) La exigencia legítima del «bien soberano o total› se expresa en dos *postulados* de la razón que conciernen a la existencia de otro mundo que el mundo fenomenal

El primer postulado es el de la *inmortalidad del alma,* de la que se proponen dos justificaciones En primer lugar, nunca se espera realmente la perfecta virtud en el curso de la existencia terrestre, pues en ella la moral es precaria y choca siempre con el obstáculo de la heteronomía Sólo al final de un perfeccionamiento espiritual indefinidamente largo, el alma podría alcanzar esa perfecta conformidad a la ley moral En segundo lugar, la inmortalidad del

alma consagra la idea de otra vida, liberada de las contingencias del mundo sensible, donde podría realizarse precisamente el acuerdo entre felicidad y virtud

El segundo postulado es el de la *existencia de Dios*, es decir, de un ser para el cual la moral es perfectamente representada y realizada y que es capaz de hacer que la felicidad resulte proporcionada a la virtud, es decir, de recompensar a cada uno según sus méritos, en conformidad con la idea del soberano bien

Estos dos postulados de la razón práctica no son objeto de experiencia ni de conocimiento son objeto de creencia o de fe Pero de una fe racional, como lo es la *esperanza* a ella asociada

Así se articulan la segunda y la tercera cuestiones kantianas «¿Qué debo hacer?» y «¿Qué me es dado esperar?»

Se comprueba que, de esta manera, Kant se une a los principios del cristianismo Pero éste —la religión— se halla bajo la luz limitada de la simple razón huamana, que, en estos dominios, no puede adquirir ninguna certeza Sólo puede disponer razonablemente un sitio legítimo para la fe en la inmortalidad del alma, la existencia de Dios y la posibilidad del soberano bien Lejos de tener necesidad de la religión para existir, la moral kantiana, producida por la razón práctica, es independiente de la religión En consecuencia, esta última no funda la moral La moral perdería su pureza si subordinara sus imperativos a la certeza de recompensas o de castigos eternos Sin embargo, la moral kantiana también termina concluyendo que los contenidos de la fe cristiana, aunque no necesarios, son legítimos como exigencias de la razón misma

3 EL FINALISMO EN LA NATURALEZA Y EN LA HISTORIA

- Una lectura finalista del ser vivo y de la naturaleza
- La historia prosigue y supera la evolución natural
- La sociedad justa, universal y pacífica como version terrenal del Soberano Bien

PALABRAS CLAVE

• evolucion • fin • finalismo • historia • naturaleza • organismo • paz perpetua • sociedad universal • teleologia

Siempre bajo la forma de postulado y de creencia legítimas, esclarecedoras para la razón teórica cognitiva y buenas para la razón

práctica, Kant desarrolla una concepción finalista de la naturaleza y de la historia Este finalismo se expresa en la segunda parte de la *Crítica del juicio* («Crítica del juicio teleológico»), así como en escritos más cortos, como *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*[7] y *Contienda entre las Facultades de Filosofía y Teología* (en particular *¿Progresa el género humano constantemente hacia lo mejor?* [1798])[8]

3 1 *La teleología en la naturaleza*

El estudio de la naturaleza pone claramente de manifiesto la causalidad mecánica No obstante, es legítimo considerar ciertos seres naturales —los organismos vivos— también desde un punto de vista teleológico (del griego *telos* fin) o finalista Aun cuando pueda yo explicar el ser vivo y sus partes (los organos) de manera causal y mecánica, organismos y órganos sólo resultan verdaderamente inteligibles a partir de la idea de finalidad

Así, puedo explicar causalmente el mecanismo de la visión, es decir, el ojo No obstante, el sentido de este órgano, que hace comprensible la complejidad causal que lo constituye y de alguna manera lo «mantiene unido», sólo salta a la vista si se piensa que su fin o su función es permitir la visión

Los organismos son objetos fenoménicos particulares, asientos

- de una autoproducción permanente el organismo se mantiene, es su propio fin,
- de relaciones causales reversibles, recíprocas o retroactivas, que hacen aparecer un efecto como causa de su causa y que articulan la relación entre el todo y sus partes

Así, el organismo, en tanto totalidad, depende de la preservación de sus partes (órganos), pero la preservación de éstas depende a su vez del organismo total O, en otras palabras, la visión es un efecto de la estructura del ojo, pero ésta sólo tiene sentido si se tiene en cuenta la función de ver

Los fines, que podemos descubrir en los organismos vivos, no son finalidades que se representarían estos organismos, pues no son

---

[7] *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre la filosofía de la historia,* Madrid, Tecnos 1987

[8] *Contiendas entre las Facultades de Filosofía y Teologia,* Barcelona, Debate, 1992

conscientes En realidad, el ser humano es quien se ve llevado a contemplar la naturaleza desde el punto de vista de la finalidad, y nada demuestra que estas finalidades sean efectivamente activas en la naturaleza desde el punto de vista físico

Esta visión teológica del ser vivo, en tanto principio heurístico y regulador (idea), puede extenderse al conjunto de la naturaleza Pero ¿cuál sería, desde este punto de vista, la finalidad última de la naturaleza? La respuesta es la *humanidad* Pues sólo ella forma parte de la naturaleza y al mismo tiempo la sobrepasa La sobrepasa por su capacidad de representarse finalidades y determinarse, en sus acciones, a partir de finalidades libremente elegidas Estas finalidades humanas remiten en última instancia al Fin supremo que es el desarrollo de la razón y de la voluntad libre, es decir, de la autonomía El ser humano, en tanto ser de razón y de libertad, es la finalidad de la naturaleza, porque es el ser de los fines y del Fin

La *Crítica del juicio* aparece como una suerte de cierre del pensamiento kantiano en la medida en que intenta articular los dos mundos y, al mismo tiempo, la dualidad de la humanidad el mundo natural causal, cognoscible, y el mundo suprasensible de la libertad y del reino de lo fines, el hombre como fenómeno y el hombre como noúmeno Pero esta vez, lo noumenal se presenta menos netamente como realidad suprasensible que duplica intemporalmente el mundo natural Lo noumenal —el hombre como ser suprasensible— aparece casi como producto de la naturaleza aún por perfeccionar Parece estar en el extremo de la evolución natural y como invitado a prolongar esta evolución de otra manera Esta perspectiva, sin embargo, dista mucho de ser neta en una época en que Darwin (1809-1882) todavía no ha nacido y en que el pensamiento evolucionista apenas comienza a balbucear

3 2 *De la filosofía de la naturaleza a la filosofía política, del derecho y de la historia*

En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita,* Kant articula brevemente las proposiciones esenciales que permiten pasar de la filosofía de la naturaleza a la filosofía de la historia

- Las capacidades que la naturaleza ha depositado en el hombre y que, por tanto, están llamadas a desarrollarse (la razón y la libertad), no pueden expandirse plenamente en el curso de la vida demasiado breve de un individuo, sino tan sólo a lo largo de la evolución de la *especie* humana

- Por tanto, la especie humana está llamada por la naturaleza misma a evolucionar, a perfeccionarse Pero esta evolución, aunque ciertamente condicionada por la naturaleza, no puede, no obstante, ser producto de ésta, pues el universo de la causalidad y del determinismo no puede producir el mundo de la libertad La humanidad está invitada a autorrealizarse, es decir, a sobrepasar la naturaleza, que no puede llevar mecánicamente a la humanidad a su perfección y, con ella, al reino de la libertad y la razón Esta prolongación de la evolución natural, que es al mismo tiempo su superación, constituye la evolución propiamente humana, a saber, la *historia*
- Esta historia es una *historia progresiva y social o política* El sentido o la finalidad del progreso histórico es la constitución de una sociedad bajo el signo de la razón y la libertad, es decir, una *sociedad universal*

> Establecer «*una constitución civil* perfectamente *justa* es la tarea suprema de la naturaleza en lo que concierne a la especie humana»

Esta sociedad universal puede ser una sociedad de naciones, con la condición de que entre éstas reine una *paz perpetua* y de que cada una tenga interés en aplicar una constitución civil perfectamente justa

> Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecucion de un plan oculto de la naturaleza para establecer una constitucion que regule perfectamente la política interior y también, con este fin, la politica exterior es éste el unico estado en que la naturaleza puede desarrollar completamente todas sus disposiciones en la humanidad *(Ideas para una historia universal en clave cosmopolita)*

Estas consideraciones resultan evidentemente más claras sobre el fondo de la historia real las ideas revolucionarias y la Revolución de 1789, en la que Kant había depositado grandes esperanzas

Kant sabe muy bien que no puede demostrar ni, en términos rigurosos, *conocer* el finalismo de la naturaleza que se prolonga en un finalismo de la historia socio-política Pero piensa que la idea de semejante plan de la naturaleza y de semejante progreso de la historia no sólo es legítima y conforme a la razón práctica, sino que incluso es buena en sí, porque es susceptible de ayudar, de estimular la realización de la Sociedad universal y pacífica Ésta es la versión temporal o histórica del Soberano Bien o del Reino de los Fines, de

ese Mundo de la Razón y la Libertad que, de esta manera, aparece cada vez menos por encima de nosotros y sólo sostenido por los postulados de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma Está en cambio cada vez más delante de nosotros, como nuestro porvenir, y de nosotros depende Ése es el humanismo de Kant, el *Aufklarer,* cuya cuarta y última pregunta —«¿Qué es el hombre?»— culmina, de alguna manera, las otras tres ‹¿Qué puedo conocer?», «¿Qué debo hacer?», «¿Qué me es dado esperar?»

LECTURAS SUGERIDAS

CASSIRER, E , *Kant Vida y doctrina,* México, FCE, 1948

DELEUZE, G , *La filosofía crítica de Kant,* Madrid, Cátedra, 1997

GOULYGA, A , *E Kant, Une vie,* París, Aubier, 1985

HARTNACK, J , *La teoría del conocimiento de Kant,* Madrid, Cátedra, 1988

JASPERS, K , *Los grandes filósofos,* vol II "Los fundadores del filosofar Platón, Agustín y Kant", Madrid, Tecnos

KANT, E , *Prolegomenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia,* Madrid, Aguilar, 1959

— *Fundamentacion de la metafísica de las costumbres,* Madrid, Espasa-Calpe, 1996

KOJEVE, A , *Kant,* París, Gallimard (Bibliotheque des idées), 1973

LACROIX, J , *Kant et le kantisme,* París, PUF (Que sais-je?, 1213), 1991

MALHERBE, M , *Kant ou Hume ou la raison et le sensible,* París, Vrin (Bibliothèque d histoire de la philosophie), 1993

PASCAL, G , *Kant,* París, Bordas (Pour connaître), 1985

PHILONENKO, A , *L'œuvre de Kant,* París, Vrin (À la recherche de la vérité), 1989-1993

CAPÍTULO VI

Dialéctica e idealismo en G. W. F. Hegel

- Idealismo absoluto y teología secularizada
- Razón y pensamiento dialécticos, más allá de la lógica clásica
- La dialéctica es ternaria, temporal y mediata
- De la filosofía de la naturaleza a la filosofía de la historia
- De la razón en la historia a la tarea de la filosofía
- Una modernidad ambigua

PALABRAS CLAVE

• absoluto • antítesis • cristianismo • conciencia • dialéctica • dios • espíritu absoluto • espíritu objetivo • Estado • fenomenología • filosofía de la naturaleza • historia • humanidad • idealismo • idea • libertad • lógica • mediación • razón • síntesis • teología • tesis • tiempo • trabajo

La corriente filosófica que se conoce como «idealismo», predominantemente alemana, surge como intento de *superar* el pensamiento crítico (kantiano) Esta superación apunta sobre todo a la *Crítica de la razón pura,* que impone *límites* infranqueables a lo que «puedo conocer» y que denuncia *contradicciones* insuperables (antinomias) allí donde «tengo la ilusión de poder conocer lo Absoluto, lo Último»

El idealismo poskantiano, por tanto, rechaza·

– las fronteras que Kant asigna al buen uso de la razón cognitiva (teórica o especulativa);

- las oposiciones duras, declaradas insuperables, que estructuran el pensamiento kantiano cosas en sí (noúmenos)-fenómenos, objeto-sujeto, contenido-forma, absoluto-finito, etc

El blanco de las críticas es la noción de *cosa en sí,* en tanto se opone al fenómeno y es inaccesible Se la denuncia como un absurdo, una monstruosidad conceptual Puesto que la ‹cosa en sí› no se puede conocer ni experimentar, ¿qué justifica hablar de ella, con qué derecho evocar únicamente tal realidad completamente exterior al sujeto que siente y conoce? En esta crítica volvemos a encontrarnos con un argumento cercano al de Berkeley, que denuncia el ‹mundo exterior› o la ‹sustancia› lockiana y se compromete así en la vía del idealismo

Para el idealismo sólo existe el *sujeto,* su actividad y el conocimiento que adquiere de sí mismo Nada hay detrás del sujeto o fuera de su alcance ni sujeto, ni mundo en sí Por su actividad especulativa (producción de ideas y conocimiento reflexivo de ellas) *el sujeto determina a la vez la forma y el contenido del conocimiento,* es decir, todo lo que es real, racional y al mismo tiempo cognoscible Es *el idealismo absoluto,* o sea, la afirmación según la cual el sujeto es fuente de sí mismo y del mundo, constituye todo y al mismo tiempo conoce, sin resto, la totalidad de lo real Este conocimiento total y absoluto es la Ciencia, que no se distingue de la filosofía

Los grandes nombres del idealismo alemán son Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) y Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854)

Todos estudiaron *teología* protestante antes de consagrarse a la filosofía De esta suerte, hay aspectos del idealismo alemán que, en mayor o menor grado, son resultado de una secularización del cristianismo Esta secularización se manifiesta en

- la negación de todo dios trascendente sólo es concebible un dios inmanente al mundo y a la historia,
- una cuasi divinización de la Humanidad, que encarna el sujeto absoluto y que es capaz de acceder al saber total

En el caso de Hegel, la influencia del cristianismo fue determinante su filosofía puede presentarse como la formulación racional de lo que la religión expresa de manera simbólica Los primeros escritos de este filósofo son teológicos, pero ya contienen la prefiguración de su filosofía *dialéctica* Así, Hegel interpreta que

- el paganismo (la religión antigua) es un estado indiferenciado, una unidad confusa original, que mezcla los dioses y los seres humanos,
- el judaismo *(Antiguo Testamento)* marca la ruptura de esta unidad al establecer la oposicion entre dios y los hombres, que están sometidos a la ley divina trascendente Es la época de la escisión y la negación (simbolizados, en la Biblia, en el pecado original y la caída del Edén),
- el cristianismo *(Nuevo Testamento)* es el momento de la reconciliación, la época de Cristo, dios encarnado (hecho hombre) Época de la interiorización de la ley como amor, simboliza la reunion de los contrarios

Hegel es el representante más importante del idealismo Su obra es inmensa, cada título debe entenderse como un esbozo, un aspecto o una parte de ese Saber absoluto y total cuya expresión es el objeto último de la filosofía y que no deja nada —ninguna cuestión— fuera de sí Por tanto, es normal encontrar en Hegel una metafísica, una lógica, una filosofía de la naturaleza, de la historia, del derecho y de la sociedad (filosofía política) Mencionemos

- *Phanomenologie des Geistes* (1807) *(Fenomenología del espíritu)*[1]
- *Wissenschaft der Logik* (1812 y 1816) *(Ciencia de la lógica)*[2]
- *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften* (1817) *(Enciclopedia de las ciencias filosóficas)*[3]
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) *(Principios de la filosofía del derecho)*[4]

1 El metodo la dialectica

1 1 *La noción general de «dialéctica»*

«Dialéctica» es uno de los términos más antiguos de la filosofía Platón, el primero en usarlo, identifica filosofía y dialéctica También Platón es el inventor del idealismo Es notable su influencia en la formación filosófica del joven Hegel, sobre todo a través de la

1 *Fenomenologia del espiritu* Mexico Buenos Aires FCE 1966
2 *Ciencia de la logica* Buenos Aires Hachette 1956
3 *Enciclopedia de las ciencias filosoficas* Libreria General de V Suarez 1917-1918
4 *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa 1988

lectura de los diálogos más «dialécticos», como el *Sofista*[5] y el *Parménides*[6].

Las acepciones de «dialéctica» varían en función de los pensadores. Sin embargo, se puede identificar en ella un *núcleo fundamental de sentido* es dialéctico todo pensamiento abierto a la crítica y a la contradicción de lo que afirma y capaz, en consecuencia, de cambiar, de evolucionar. La forma básica de esta apertura especulativa en el *diálogo*.

El diálogo es, por tanto, el *arte de la discusión,* en el sentido de debate, esto es, de intercambio de argumentos y de objeciones que se presentan de modo racional. A menudo se ha asimilado este arte de la discusión racional al arte de razonar, de donde deriva una posible confusión con la lógca. Pero más vale distinguir netamente entre «lógica» y «dialéctica». La lógica es la técnica de la *demostración* (cuyas conclusiones son obligatorias, universalmente válidas y, por tanto, están exentas de toda crítica u objeción, así como de toda necesidad de justificación argumentada). La dialéctica es la técnica de la *discusión* y de la *argumentación* (cuyas conclusiones siempre discutibles y revisables, requieren justificación).

Desde un punto de vista *positivo,* «dialéctica» es la calidad propia de todo pensamiento no coagulado (en conclusiones definitivas, en contradicciones o desfases insuperables), esto es, un pensamiento vivo, no cerrado sobre sí mismo. Pero la dialéctica también es el pensamiento de la no separación definitiva, incluso en lo que concierne a las oposiciones aparentemente más absolutas. Cuando descompone y analiza, jamás pierde de vista las relaciones entre las partes y su relación compleja con la totalidad. Expresa la flexibilidad y la capacidad de compaginación universal de la razón, que le permite evolucionar y extenderse indefinidamente.

Desde un punto de vista *negativo,* y a veces peyorativo, «dialéctica» evoca el gusto por la polémica gratuita o solamente deseosa de vencer al interlocutor, al que se identifica como adversario (es la discusión «erística»), o incluso el arte de persuadir utilizando cualquier argumento con tal de que sea eficaz. En este sentido, la dialéctica se convierte en retórica o en sofística. Entonces pierde su referencia a la razón y a la universalización progresiva de ésta.

Mientras que en Hegel la dialéctica se extiende en un sentido completamente positivo, Kant la asimilaba a una «lógica de la apa-

---

[5] *Sofista*. Madrid, Gredos, 1988.
[6] *Parménides,* Madrid, Gredos, 1988.

riencia, una ilusión engañosa», característico de un uso abusivo de la razón y, por tanto, objeto de denuncia de la crítica

El pensamiento dialéctico no es «propiedad» de Hegel y de los hegelianos que lo tomaron como tema, lo difundieron y sistematizaron Se le encuentra a todo lo largo de la historia del pensamiento, incluso en los filósofos que lo niegan

1 2 *Los tres «momentos» de la razón dialéctica*

Hegel piensa que la razón *es* espontáneamente dialéctica Apenas ha afirmado una cosa, tiende a negarla o a contradecirla y luego a superar esa contradicción Es el entendimiento (o intelecto) —a diferencia de la razón— lo que se encierra en oposiciones insuperables, como, por ejemplo, las antinomias kantianas

El movimiento dialéctico del pensamiento, por tanto, es *ternario*

- la tesis afirmación simple,
- la antítesis negación de la tesis,
- la síntesis superación reunificadora de la oposición anterior

Este movimiento en tres momentos se distingue del binarismo (dualismo) del pensamiento *lógico y analítico no dialéctico,* que se atiene al principio de identidad y al de no contradicción y es incapaz de concebir una tercera posición que no sea A *o* no A La negación de este tercer valor (la síntesis) se expresa, en lógica, mediante el principio del *tercero* excluido

Encontrar la síntesis que «resuelve» la oposición es hallar un término (un concepto) que reconcilie la tesis y la antítesis Esta invención de la síntesis es, en realidad, la expresión de la relación implícita y necesaria, que une los opuestos En la síntesis, éstos son al mismo tiempo eliminados y conservados El verbo alemán *aufheben,* que significa a la vez «conservar» y «suprimir», expresa este movimiento del pensamiento dialéctico

En *El Sofista,* Platón, el dialéctico, perpetra el «asesinato del padre de la filosofía», Parménides, cuya posición refuta En efecto, Parménides es el primer pensador lógico, no dialetico por excelencia Su tesis consiste en no aceptar otra cosa que la afirmación absoluta «El ser es» o «A es A» (es decir, el principio e identidad) y su correlato «El no ser no es» De «lo que es» sólo se puede decir que «es», y de «lo que no es» no se puede decir nada sin contradicción (principio de no contradiccion) Encerrado en esta oposición absoluta del ser y el no ser, Parménides es incapaz de comprender el *devenir*

(el tiempo). ¿Por qué? Porque una cosa que deviene sigue siendo la misma *y* al mismo tiempo deja de ser idéntica (cambia), es decir, se niega a sí misma. Pensar el devenir implica, pues, la posibilidad de pensar una síntesis de ser y no ser. El devenir expresa la relación o el término medio entre el ser y el no ser. Pero Parménides, sobre la base del tercer gran principio de la lógica clásica, el de tercero excluido («A es A o no es», alternativa sin término medio ni más allá), característico del pensamiento binario, negaba ese intermediario.

En cambio, el pensamiento dialéctico presenta el paso de la tesis a la antítesis, es decir, su vinculación, como racionalmente necesaria. Y lo mismo ocurre con el paso del ser al no ser. En efecto, la afirmación absoluta de la identidad —el ser es, A es A— es vacía, es decir, su sentido es *nulo*, por tanto, la nada. Pero la antítesis niega la tesis al tiempo que la conserva: ¿qué es la nada sino el no-*ser*? En resumen, la síntesis expresa el hecho de que es imposible comprender seriamente un concepto sin su contrario, que es al mismo tiempo su complemento: no se puede pensar el reposo sin el movimiento, ni la muerte sin la vida, lo finito sin lo infinito, el todo sin la parte, etc. En el momento en que pone (la tesis) o piensa un concepto, la razón, a menos que se coagule artificialmente, se ve arrastrada más allá de esa tesis. El movimiento dialéctico del pensamiento también es infinito: toda síntesis, a partir del momento en que es concebida y puesta, se convierte en una nueva tesis que llama a una antítesis, y así sucesivamente. Sin embargo, para Hegel hay una Síntesis Última llamada «Espíritu o Saber Absoluto».

1.3. *La dialéctica requiere tiempo*

La razón y la lógica clásicas son intemporales, tanto en lo que concierne a los objetos como a las operaciones. En principio, la intuición de una esencia eterna o la conclusión verdadera de una demostración necesaria no requieren tiempo. Esta intemporalidad de la razón lógica se expresa ya en Parménides, con su negación del devenir y del movimiento.

Por otra parte, la irrealidad o la marginalidad del tiempo (de la duración, de la historia) caracteriza prácticamente a la totalidad del pensamiento occidental hasta el siglo XIX. La realización del fin logoteórico de la ciencia y de la filosofía —Cuadro-Espejo, Verdad del Orden Eterno de la Realidad— sólo requiere un cierto tiempo a causa de las imperfecciones de la razón humana. La vida teórica o contemplativa a la luz de la Verdad es como una vida divina, intemporal.

El cristianismo —que inspiró a Hegel— contribuyó a la progre-

siva introducción de la dimensión histórica en el pensamiento occidental. Pero las formas místicas de la religión, en donde se trata de Síntesis Final y de Coincidencia Última de los términos opuestos o contradictorios, ignoran igualmente la duración. La intuición o el éxtasis místicos son experiencias inmediatas del instante o de la eternidad. Por tanto, a diferencia de la captación racional lógica *y* de la experiencia mística de la «Verdad», el pensamiento dialéctico quiere ser fundamentalmente *temporal o histórico*. Es la razón en movimiento en el devenir. Es el devenir o el movimiento de la razón en la verdad. Esto significa que la verdad, antes que preexistir a la dinámica racional como esperándola desde toda la eternidad, es más bien su producto.

Gracias a la dialéctica, la razón es cada vez más vasta y más consciente. En efecto, choca incesantemente con lo que se opone a su afirmación (la antítesis) y que tiene que asimilar (síntesis). Este movimiento es el mismo que realiza todo ser humano que hace la experiencia de lo diferente, incluso de lo opuesto, que luego comprende y asimila, para terminar superando la oposición. Es el movimiento de la toma de conciencia, de la educación, del crecimiento. Este trabajo de asimilación y de superación propio del ser racional que se hace cada vez más consciente y más universal, *requiere tiempo*. Esta duración es irreductible: todos los intentos de prescindir de ella, siquiera parcialmente, están condenados a la ilusión y al fracaso.

1.4. *La dialéctica es mediata*

Precisar que la dialéctica es *mediata* (que exige etapas intermedias) equivale a volver a decir que requiere necesariamente tiempo. En este sentido, se opone a la evidencia o a la intuición (lógica, filosófica, mística), que es inmediata.

La dialéctica enseña que la conciencia o el conocimiento de sí que un ser puede adquirir nunca es inmediato: debe pasar por el otro (por volcarse en el otro y en la realidad objetiva), con el riesgo de alienarse o de perderse en ese otro. Experiencia, toma de conciencia, adquisición del saber, son procesos para los cuales no es posible saltar directamente a los resulados ahorrándose el trayecto.

Por tanto, el pensamiento dialéctico nunca está por entero ni únicamente en sus resultados o conclusiones: el camino recorrido con sus diversas etapas, el trabajo realizado y la conservación de ese trabajo y de ese recorrido en la memoria, son tan esenciales a la dialéctica como el logro de la finalidad. La *Fenomenología del espí-*

ritu describe la etapa de la evolución de la conciencia por el camino del saber (de lo) absoluto, que comprende el recuerdo de su trayectoria.

La dialéctica, por tanto, es ante todo fundamentalmente *método* (del griego *hodós*, camino).

1.5. *La dialéctica del «amo y el esclavo»*

Un pasaje famoso de la *Fenomenología del espíritu* ilustra bien la dialéctica, así como ciertas nociones a ella asociadas. Introduce por primera vez la noción concreta de *trabajo* como tema valorizado de la reflexión filosófica, que prepara el materialismo dialéctico de K. Marx. He aquí lo sustancial de ese texto.

La conciencia individual es autoafirmativa y apetitiva: tiende a extenderse y entra en conflicto con otras conciencias individuales, igualmente interesadas en afirmar su superioridad y en extender su dominación. De esta manera, es inevitable la «lucha por el reconocimiento». Llevada a su extremo, esta lucha sólo puede terminar con la muerte o la sumisión de uno de los dos protagonistas. La sumisión es dictada por el miedo a la muerte: por tanto, no es necesariamente expresión de la inferioridad *objetiva* de quien se somete. Así se establece una *relación subjetiva de subordinación y de poder*: el esclavo reconoce al amo. La superioridad de éste se apoya fundamentalmente en el miedo que inspira al otro, obligado a trabajar para él, que dispone de libertad para gozar de la existencia. Pero esta situación es dialéctica: contiene los elementos de su propia inversión. En efecto, el amo, que lleva una vida de placer y no choca nunca contra la dura realidad, se hará cada vez más dependiente de los placeres y los servicios que le presta su esclavo. En cambio, el esclavo tomará conciencia de su valor y de su importancia, no sólo para el amo, sino también de una manera más general: su trabajo transforma el mundo material, humaniza la naturaleza, la hace útil al hombre. El esclavo se reconoce en los productos de su trabajo, adquiere un saber práctico objetivo que le asegura la capacidad para dominar la naturaleza y no depender de ella. El esclavo, por tanto, se descubre más libre que su amo, quien necesita mucho más de él que a la inversa.

En Hegel, esta libertad, conquistada en y por la servidumbre del trabajo, no va más allá de la conciencia interior individual que el esclavo adquiere de su valor, en el seno de una condición que, no obstante, continúa asumiendo estoicamente, sin tratar de modificarla.

Con K. Marx, esa misma dialéctica ya no será abordada desde

un punto de vista individual, sino *colectivo*, y habrá un llamamiento a hacer *concreta* la inversión de la relación de fuerzas El esclavo se identifica entonces con la clase trabajadora oprimida por la burguesía (tesis) y, gracias al trabajo, adquiere superioridad y legitimidad objetivas Éstas se hacen concretas mediante la revolución que lleva a los proletarios al poder (antítesis de la dominación burguesa) en el camino hacia la Síntesis final que debe ser la Sociedad sin clases

2 EL SISTEMA DIALECTICA HISTORIA E IDEALISMO

2 1 *De la filosofía de la naturaleza a la filosofía de la historia*

La dialéctica no afecta tan sólo a la conciencia individual en su evolución, sino que se aplica a la totalidad de lo real y del tiempo Esta universalidad de la dialéctica se expresa espectacularmente en la concepción general teológico-metafísica, que consituye el marco del sistema hegeliano Este sistema comprende tres momentos

1) Al comienzo está la *Idea* La Idea es lo Absoluto o Dios, que la tradición clásica concebía como trascendente e intemporal, pero también inconsciente, sin conocimiento de sí mismo Es dios antes de la creación del mundo y del tiempo Es el dios de la lógica pura, formal y vacía y, por tanto, idéntico a la nada Es la tesis absoluta
2) Para poder conocerse, reflejarse, tomar conciencia de sí, la Idea-Dios-Absoluto debe *objetivarse* Debe distanciarse de sí misma, hacerse extraña a sí misma, salir de la absoluta identidad consigo misma hacerse mundo, temporalizarse De esta suerte se aliena, se niega y entra en el devenir, abandona su trascendencia para hacerse inmanente al devenir del mundo, de la naturaleza Ésta es la antítesis absoluta Es lo que expresa el símbolo de la creación, a condición de no pensar la creación —la naturaleza— como externa a dios, sino como la mutación de lo Absoluto que se hace naturaleza en devenir La creación, por tanto, sería una necesidad para dios mismo, una necesidad interior de lo Absoluto de salir de sí para conocerse y espiritualizarse progresivamente A partir de entonces, la razón, la idea o lo absoluto están en la naturaleza como el sentido de ésta

   La *filosofía de la naturaleza* tiene por objeto el reconocimiento de la razón y de la finalidad que operan en la naturaleza Hegel subordina netamente la ciencia de la natura-

leza mecánico-causal (de inspiración newtoniano-galileana) a esta filosofía finalista de la naturaleza, mas cercana a la física aristotélica que a la moderna. La explicación por las causas finales se impone en ella a la explicación por las causas eficientes, que no expone el *sentido* de los fenómenos.

3) El fin, la finalidad de la objetivación y de la temporalización de la Idea es el conocimiento progresivo de sí y, por tanto, la superación de la antítesis en que la Idea se ha alienado para poder conocerse. El devenir del mundo coincide con la reconquista progresiva de sí por la Idea, que se espiritualiza en el curso de esta toma de conciencia.

Pero este trabajo no tiene lugar tanto en el devenir físico y biológico de la naturaleza como a través de la evolución de ese ser vivo específico que es el hombre. Por tanto, la encarnación principal del trabajo progresivo de Dios o de lo Absoluto en el camino del autoconocimiento absoluto es la evolución de la humanidad. Ahora bien, el devenir de la humanidad es la ***historia***. La historia de la humanidad no es otra cosa que la historia por la cual lo Absoluto se hace cada vez más consciente. Es la historia del Espíritu en devenir. La filosofía hegeliana, por tanto, es en última instancia una filosofía del Espíritu y una filosofía de la Historia.

El término de esta historia es la realización del Espíritu Absoluto al fin del tiempo. El Espíritu Absoluto es la Idea que se vuelve omnisciente y perfectamente consciente. Es la superación y la reunion de todos los contrarios, como la oposición entre el sujeto y el objeto, lo espiritual y lo material, la Idea y el Mundo. Es la *síntesis absoluta*. Su producción pasa por la historia de la humanidad y la culmina.

2.2. *Filosofía de la historia, filosofía social y política*

En la historia de la humanidad, la razón o el espíritu están muy objetivamente presentes y activos. Este «espíritu objetivo» se expresa en las costumbres, las morales, las leyes, el derecho, las instituciones. La organización social y, en particuar, la organización de un *Estado* son realizaciones del Espíritu objetivo. Para cada sociedad y para cada momento histórico es preciso comprender esa racionalidad profunda. Éste es el sentido en que Hegel escribe:

> Lo que es real es racional y lo que es racional es real (*Principios de la filosofía del derecho*).

Es precisamente esta inteligibilidad racional de lo real político e histórico lo que debe explicitar la filosofía en tanto *toma de conciencia* Al exponer una racionalidad objetiva ya realizada en la historia, el filósofo se limita a expresar el sentido de la epoca cuando ese sentido ya se ha hecho concreto Cuando la filosofía, cuya aparición es tardia, llega a la plena conciencia de su época, ésta se ha realizado por completo y comienza a decaer

> El buho de Minerva solo levanta el vuelo cuando cae la noche *(Principios de la filosofía del derecho)*

2 2 1 El Estado y ‹la razon del más fuerte›

El Estado es la forma moderna de la sociedad civil y política Constituye una totalidad fuertemente organizada en cuyo seno el individuo encuentra su función (importancia de los «funcionarios del Estado») y su identidad (ser racional) y a la que debe servir El modelo de Estado con el que sueña Hegel es el Estado prusiano, fuerte y autoritario

El derecho internacional no puede regular las relaciones entre los diversos Estados Para ello habría que concebir una instancia suprahistórica que pudiera enunciar un derecho superior y definido, absoluto Esto seria volver a la idea de una razon intemporal cuya consecuencia sería la congelación de la historia Pero no hay otra razón que la histórica, y únicamente la historia es racional y dialéctica es la Razón en marcha progresiva hacia el Espiritu Absoluto Por tanto, la dialéctica histórica implica necesariamente momentos negativos, que adoptan la forma muy concreta del mal y, sobre todo, de la *guerra* Sin embargo, este mal es una exigencia racional, incluso cuando no lo parezca de manera inmediata En última instancia, pues, el mal es un bien o, en todo caso, se justifica como la condición de un bien mayor que es el progreso de la historia

La historia es al mismo tiempo la realidad y la racionalidad más alla de las cuales no hay nada a lo que se pueda recurrir es el *tribunal de última instancia* En consecuencia, la historia es la que en última instancia da la razón o la quita El que es débil y queda eliminado está equivocado, mientras que el que se impone y triunfa tiene razón, puesto que ha sido racional y realmente seleccionado por la historia, expresión del Espíritu del Mundo en marcha

En esta historia mundial cuyos protagonistas son los Estados, hay poca cabida para los individuos No obstante, algunos individuos, que Hegel llama ‹histórico-cósmicos», revisten una importancia

considerable Aunque persiguiendo sus ambiciones y alimentándose de sus intereses particulares, son, sin saberlo, los instrumentos del Espíritu del Mundo Su acción política permite progresar hacia la constitución de un Estado Universal, encarnación política futura del Espíritu Absoluto Esos individuos fueron, sobre todo, Alejandro Magno, Julio César o Napoleón Hegel habla a este respecto de una «astucia de la razón» que utiliza las pasiones personales para realizar sus propios fines y que pone lo particular al servicio de lo universal

2 2 2 Etapas de la Historia del Espíritu del Mundo

Hegel distingue tres grandes etapas en la Historia de la Humanidad entendida como «Historia del Mundo en camino hacia la Conciencia total» Esta historia es también la del crecimiento y extensión de la libertad

1) el *mundo oriental* se caracteriza porque sólo un individuo es libre el déspota,
2) en el *mundo grecorromano*, algunos individuos son libres en tanto ciudadanos,
3) en el *mundo cristiano germánico*, en principio, todos son libres porque todos los hombres son «hijos de Dios» Para Hegel, esta libertad de todos al servicio del Estado, que es el Espíritu Absoluto en marcha, culmina en Alemania, con la Reforma, y sobre todo en el Estado prusiano

En consecuencia, todo sucede como si la Humanidad estuviera cerca del fin de la Historia, que coincidiría con la universalización del Estado prusiano

2 3 *La Historia y la Filosofía*

2 3 1 La filosofía en la historia

La filosofía no escapa a la historia, pues cada filosofía expresa y refleja, más o menos clara y profundamente, el espíritu, la razón de su tiempo La filosofía es, pues, intrínsecamente histórica, de donde la importancia del conocimiento de la historia de la filosofía para filosofar sin ingenuidad En efecto, las filosofías de una época distan mucho de ser todas válidas y de tener la misma importancia La historia de la filosofía es *progresiva* la filosofía progresa a medida que

progresa el Espíritu del mundo, cuya autoconciencia es ella precisamente. Entre historia y filosofía, por tanto, reina una suerte de reciprocidad:

- la historia *es* la idea filosófica (es decir, de la razón, del logos),
- la idea filosófica (la razón) *sólo existe* históricamente.

2.3.2. El Fin de la Historia y el fin de la filosofía

El Fin de la Historia será la realización del Espíritu y del Saber Absoluto. Aunque se limite a explicitar el sentido de su época, la filosofía *se refiere siempre también a esa finalidad absoluta*. Del Absoluto se trata en el arte, en la religión y mas expresamente en la filosofía. Al enunciar el sentido racional de su época, el filósofo no hace otra cosa que expresar lo Absoluto en lo relativo, lo Universal en lo particular, el Fin en la Historia. Para Hegel, la actividad filosófica es infinitamente superior a cualquier otra actividad —incluida la política—, porque el filósofo es el portavoz más consciente del Espíritu del Mundo. A través del individuo filósofo el Espíritu absoluto accede, históricamente (y nada hay fuera de la historia), al máximo de su autoconciencia.

Esto, evidentemente, no deja de tener consecuencias para la propia filosofía hegeliana. Por una parte, el sistema hegeliano expresará, como todo pensamiento filosófico profundo, el máximo de conciencia histórica de su época. Pero hay más aún. La filosofía de Hegel también aspira a exponer en el presente el Saber total que manifiesta la racionalidad absoluta de lo Real y de la Historia. Por tanto, el Saber absoluto que esbozará el Sistema hegeliano pretende acabar, es decir, culminar (perfeccionar) la filosofía y su historia, a la vez que llevarla a su término. De donde el tema hegeliano del *fin de la filosofía*, de tal suerte que después de Hegel ningún filósofo lúcido podría hacer otra cosa que repetir este fin, ya sin posibilidad de progreso para la filosofía.

Pero todavía hay más. Dada la relación entre historia y filosofía, la culminación de la filosofía no puede dejar de estar asociada a la culminación de la historia, que es a su vez el advenimiento del Estado Universal perfectamente racional y de individuos que encarnan el Espíritu Absoluto como tal.

Aun cuando Hegel no llega a enunciar estas afirmaciones, la lógica de su sistema sugiere que él mismo tiene que ser una encarnación culminante, perfecta (o casi perfecta) del Espíritu Absoluto,

puesto que su sistema filosófico se da para exponer el Saber absoluto, manifiesta la racionalidad de la totalidad de lo real y del devenir y, en consecuencia, al enunciar el fin de la filosofía prefigura el fin próximo de la historia

3 Una modernidad ambigua

- La filosofía hegeliana debe mucho al pensamiento cristiano Una y otro participan de la misma búsqueda la de lo Absoluto Para la religión, esta búsqueda tiende a dios y se desarrolla de modo simbólico, no racional Sin embargo, el paso del simbolismo a lo racional que lleva a cabo el pensamiento filosófico entraña corolarios esenciales, inaceptables para el cristianismo Así, Hegel rechaza la trascendencia de dios, que se vuelve inmanente al mundo y a la historia En términos más precisos, la humanidad encarna lo Absoluto en devenir, en el camino (el «calvario») de la perfección Lo mismo que en el idealismo alemán en general, hay en Hegel, más o menos explícitamente afirmada, una tendencia a asimilar dios a la humanidad La potencia del pensamiento hegeliano y la fascinacion que ejerce proviene de que realiza la síntesis de las dos principales fuentes de inspiración de la civilización occidental, que a menudo se han presentado en oposición recíproca la filosofía de origen griego y el cristianismo
- El segundo aspecto que señalaremos para concluir es la ambiguedad de la relación de la filosofía hegeliana con la modernidad
  - si la modernidad coincide con el desarrollo de la racionalidad científica y técnica en el linaje de F Bacon, Galileo y Descartes, Hegel es ampliamente antimoderno, pues subordina radicalmente esta racionalidad analítica, empirista, técnica y lógica a una razón más amplia, que restablece una serie de filosofemas que la ciencia moderna rechaza finalisnmo en la naturaleza, amalgama de palabras y de cosas, primacía de un saber verbalista (discursivo, dialéctico) sobre el saber lógico-matemático, valoración del lenguaje natural como fuente de verdad y de ciencia, relación teórica y no operatoria con lo real material En resumen, Hegel se presenta como directo continuador del ideal logoteórico de la filosofía tradicional
  - pero modernidad también es promoción de la idea de ra-

zón y de universalidad en todos los dominios (social, político, histórico, religioso, etc) y no sólo en las ciencias de la naturaleza Desde este punto de vista, la fe hegeliana en la universalidad de la razón y en la fuerza de una racionalidad flexible (dialéctica) constituye una aportación esencial En efecto, la dialéctica rechaza divisiones estrictas que colocan de un lado lo racional y del otro lado lo irracional De esta manera, evita que considerables territorios de lo humano caigan por entero en lo arbitrario y lo irracional, lo que no se podría ni aclarar, ni discutir Esa suerte podrían correr, por ejemplo, la religión, la política, la afectividad (el deseo) En resumen, para el pensamiento hegeliano, lo esencial de lo humano está *también* al alcance de la razón Desde este punto de vista, nada es absoluta y definitivamente ininteligible ni imposible de discutir Con ese enfoque, Hegel es también un *Aufklarer*

LECTURAS SUGERIDAS

BOURGEOIS, B , *La pensee politique de Hegel,* París, PUF (Questions), 1992

CHATELET, F , *Hegel* Paris, Seuil (Microcosme, Ecrivains de toujours), 1994

D'HONDT, J , *Hegel et l hegélianisme,* París, PUF (Que sais-je?, 1029), 1991

Gadamer, H -G , *La dialectica de Hegel,* Madrid, Cátedra

KAUTMANN, W , *Hegel,* Madrid, Alianza, 1985

MARCUSE, H , *Razón y evolucion Hegel y el surgimiento de la teoría social,* Madrid, Alianza, 1995

MURE, G R G , *La filosofía de Hegel,* Madrid, Catedra, 1988

STANGUENNEC, A , *Hegel philosophe de l histoire vivante,* París, PUF (Epiméthée), 1985

VERSTRAETEN, P , (comp), *Hegel aujourd-hui,* París, Vrin (Annales de l'Institut de philosophie et de sciences morales, Université de Bruxelles), 1955

CAPITULO VII

Karl Marx y el materialismo histórico dialéctico

- Una filosofía históricamente realizada
- Una relación ambivalente con el pensamiento hegeliano
- Una antropologia materialista necesidades y trabajo
- Como conciliar el determinismo histórico y la libertad humana
- Los fundamentos del capital dinero, valor de cambio, ganancia
- Estructuras y contradicciones de la sociedad capitalista
- El marxismo entre la ciencia economica y la ideologia profética

PALABRAS CLAVE

• alienacion • burguesia • capital • capitalismo • ciencia • cientificismo • determinismo historico • dialectica • dinero • economia política • economicismo • escatologia • fin de la historia • fuerzas medios-relaciones de producción • ganancia • historia • ideologia • infra y superestructuras • lucha de clases • maquina • marxismo • materialismo historico • praxis • proletariado • propiedad privada • revolucion • sociedad sin clases • sospecha • tecnica • trabajo • utopia • valor de uso y valor de cambio

1 EL ALCANCE EXCEPCIONAL DE LA FILOSOFIA MARXIANA

1 1 *Filosofía, historia y política*

El destino del pensamiento de Marx (1818-1883) es único en la historia de la filosofía, pues su impacto fue el propio de las grandes religiones, con todas las características concretas de éstas, a saber

obras y personalidades mitificadas de referencia, proselitismo y expansión creciente, interpretaciones divergentes de las ideas primitivas con multiplicación de tendencias ortodoxas o heterodoxas, modificación de las mentalidades e impacto múltiple en todos los niveles de la sociedad económico, político, cultural, etc

¿A qué se debió este impacto? Sin duda, a condiciones sociohistóricas particulares, pero también a la naturaleza de la filosofía marxiana, pues su contenido, político ante todo, *orienta* la teoría a la *acción* (su ambición es hacer actuar a quienes la comprenden), describe de una manera supuestamente científica (es decir objetiva, verdadera) una situación histórica y social que se considera mala y que por tanto es menester modificar, afirma que esta situación *debe* cambiar por razones morales *y* por razones causales históricas, explica también cómo ayudar a la realización de este cambio necesario

El pensamiento de Marx es, pues, una teoría que no sólo aspira a la verdad absoluta (filosófica y científica), sino que, al mismo tiempo, se propone su realización activa concreta Sean cuales fueren las justificaciones socio-políticas, morales, etc , que se le encuentren en función de la miseria del proletariado y la injusticia que atravesaba la sociedad del siglo XIX, esta filosofía y, sobre todo, los discursos y las prácticas que en ella se inspiraron, han estado marcados por un dogmatismo particularmente peligroso y, de hecho, han conducido a una situación histórico-política sin medida común con el edén socialista anunciado

No es nuestro propósito entrar en el detalle del destino histórico del marxismo Nos limitaremos a la exposición de algunos temas esenciales del pensamiento de K Marx Por tanto, en rigor habría que distinguir entre éste (el pensamiento marxiano) y el pensamiento marxista en general, que lo simplifica, lo caricaturiza, lo invoca y lo transforma en catecismos de eslóganes fáciles y ajenos a la reflexión filosófica

1 2 *Juventud y madurez*

Una dificultad suplementaria estriba en la evolución del pensamiento de Marx entre el joven Marx, ante todo filósofo y crítico de la filosofía, y el Marx de la madurez, economista, sociólogo, politicólogo y revolucionario Para el periodo de juventud (hasta 1848), mencionamos las siguientes obras

- *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (escritos en 1844, publicación póstuma 1932) *(Manuscritos de 1844)*[1]
- *Die deutsche Ideologie* (en colaboración con Friedrich Engels, escrita en 1845-1846, publicación póstuma 1932) *(La ideología alemana)*[2]
- *Die heilige Familie* (1845, en colaboración con Friedrich Engels) *(La sagrada familia)*[3]
- *Misère de la philosophie (Réponse à la philosophie de la misère de M Proudhon)* (1847)[4] *(Miseria de la filosofía)*

A caballo entre ambas etapas

- *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848) *(Manifiesto del Partido Comunista)*[5]

Para la madurez

- *Das Kapital* (Primer Libro, 1867, los otros dos son póstumos 1885-1894) *(El capital)*[6]

El capital es, con mucho, la obra más importante de Marx y la que hace de él uno de los fundadores de la economía política

Ateniéndose con preferencia a uno u otro texto de juventud, o a determinados pasajes de *El capital,* se pueden ofrecer descripciones muy diferentes, e incluso contradictorias, del pensamiento de Marx

2 Marco filosofico general

2 1 *La relación con Hegel*

Es una relación innegable y profundamente *ambivalente* Con Hegel, Marx descubre una filosofía radicalmente *histórica* y tendiente a articular los sentidos de la historia y el sentido de la filosofía En Hegel, Marx encuentra la noción de *dialéctica,* es decir, la importancia motriz de la negación, de la contradicción y del conflicto que es posible y necesario superar También encuentra la noción de *alienación,* de necesidad de alienación (el espíritu, el su-

[1] *Manuscritos de 1844* Madrid, Alianza, 1974
[2] *La ideología alemana,* Montevideo Pueblos Unidos/Grijalbo, 1972
[3] *La sagrada familia* Barcelona Crítica, 1978
[4] *Miseria de la filosofía,* Barcelona Planeta Agostini 1996
[5] *Manifiesto del Partido Comunista* Ayuso 1974
[6] *El capital Crítica de la economía política,* Barcelona, Crítica, 1980

jeto, para conocerse, para hacerse más consciente y liberarse, tiene que objetivarse, alienarse), que Marx traslada del plano metafísico al sociológico (los individuos son quienes están alienados a causa de determinadas estructuras de la sociedad)

Pero rechaza el *idealismo* de Hegel La filosofía hegeliana, al contentarse con el pensamiento y preocuparse poco de la acción, sólo permite la liberación de ciertos individuos (intelectuales, artistas, filósofos) capaces de acceder a la conciencia del sentido de la historia No los impulsa a actuar ni a modificar la situación histórica, es decir, a comprometerse políticamente Desde el punto de vista marxista, Hegel es un filósofo burgués cuyo pensamiento hace el juego a la clase dominante, pues no quiere cambiar concretamente nada De ahí la famosa undécima y última de las *Tesis sobre Feuerbach* (1845)[7]

> Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos, de lo que se trata es de transformarlo

2 2. *Una concepción del Hombre*

La concepción filosófica tradicional de la esencia del hombre consiste en considerarlo como el ser vivo que se distingue en virtud de determinadas facultades (espirituales el pensamiento, la razón) de las que no gozan las otras especies animales El hombre es el *zoon logon ekhon,* el ser vivo que dispone del *logos* (razón, lenguaje), un animal *simbólico* Su vocación esencial consiste en ejercer y dar cabal cumplimiento a esta naturaleza, que le permite conocer, esto es, hacerse una representación simbólica verdadera de la realidad, un cuadro discursivo que él contempla Ése es el ideal filosófico antiguo de la vida teórica o contemplativa La imagen filosófica tradicional del hombre, por tanto, es pasiva, ajena a la acción y al devenir concretos, con desprecio por el cuerpo y el trabajo material

Marx, por su parte, considera que el hombre es un ser *corporal,* definido por *necesidades* Y también, un ser inacabado, es decir, llamado a devenir y a evolucionar, a transformarse al transformar materialmente las condiciones de su existencia

Estas deficientes condiciones de existencia son en primer lugar las que impone la naturaleza principalmente la escasez de bienes La humanidad no vive en un edén de abundancia La transforma-

---

[7] En *La ideología alemana*, ed cit

ción de estas condiciones naturales sólo puede lograrse mediante el *trabajo*. El hombre es un ser de trabajo de transformación y de producción. La noción de trabajo, es decir, la reestructuración instrumentada (técnica) de las condiciones naturales de existencia insuficientes para satisfacer las necesidades humanas, es básica y adquiere verdadera dignidad filosófica. Reconocimiento semejante era impensable en la tradición filosófica dominante desde Platón y Aristóteles, para la cual el trabajo es el destino de los subhumanos, en particular de los esclavos.

Por tanto, mediante el trabajo, que es transformación del mundo y condición de posibilidad de la *historia*, la humanidad va poco a poco llenando las carencias de su condición inicial, es decir, deviene progresiva y plenamente lo que es en sí misma.

2.3 *Convergencia de la historia y de la moral marxistas*

Para Marx, la Historia es ante todo la historia *de los hombres,* que la hacen más o menos conscientemente. Pero esta historia que hacen los hombres tiene un *sentido* inmanente al devenir histórico. Este sentido aparece como una necesidad en relación con la cual la acción de los hombres (por ejemplo, la lucha revolucionaria) sólo es un medio.

Una de las dificultades de la concepción marxiana de la historia estriba en conciliar:

- *determinismo histórico* (la historia se cumplirá de todas maneras, pues cuando las contradicciones sociales llegan a un cierto grado de intensidad, se produce necesariamente una inversión revolucionaria que permite superarlas),
- *libertad humana* o más bien *moral revolucionaria,* es decir, la obligación de tomar conciencia, de escoger, de comprometerse y de actuar con el fin de resolver las contradicciones históricas.

Estamos ante un círculo: los hombres hacen la historia, pero la historia hace a los hombres (al determinar lo que piensan, lo que creen, lo que esperan y lo que quieren). Este círculo es una dialéctica, un movimiento de vaivén y finalmente de convergencia (síntesis) entre la historia que hace a los hombres y la que éstos hacen. También es una fuente esencial de optimismo revolucionario.

> La humanidad se propone siempre únicamente objetivos que puede alcanzar, [ ] estos objetivos sólo se presentan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando las condiciones materiales para su realización (*Crítica de la economía política Prefacio*)[8]

El postulado filosófico fundamental del marxismo es que hay un sentido de la historia que podemos conocer y que debemos reconocer como nuestro Esto quiere decir que hay una esencia ideal del hombre que ha de realizarse, que ha de cumplirse en la historia por la acción de los hombres y que necesariamente se cumplirá

3 Algunos conceptos rectores

3 1 *La invención del dinero Valor de uso y valor de cambio*

Una primera modalidad de intercambio de mercancías es el *trueque* Se da un bien que no se usa, o que se usa poco, a cambio de un bien más útil Únicamente se tiene en cuenta el *valor de uso* (satisfacción de las necesidades) Este tipo de intercambio no mediado por el *dinero* no permite la acumulación del capital La introducción del intercambio fundado en dinero da origen, junto al valor de uso, al *valor de cambio* de los bienes, es decir, la suma de dinero a la que corresponden y que puede no tener ninguna relación con su utilidad Gracias al dinero —que es el patrón universal— se pueden medir todos los bienes (corresponden a una cantidad de dinero) y, por tanto, cualquiera de ellos es susceptible de ser comparado con cualquier otro La explotación perspicaz de esta conmensurabilidad universal permite extraer ganancias, que es posible acumular bajo la forma de capital El dinero es una forma muy especial de bien, en sí misma inútil y al mismo tiempo neutra, indiferente, polivalente, puesto que permite adquirir cualquier bien particular La invención del dinero es lo que permite la acumulación del capital, que es acumulación de poder, pues el dinero es cualquier otro bien *en potencia*, es potencialmente cualquier cosa

3 2 *El capital y el capitalismo*

Las nociones centrales del análisis marxiano son las de *capital* y capitalismo Este último término designa el tipo de estructura socio-

[8] *El capital Crítica de la economía política*, ed cit

económica determinada por el capital. Se trata de nociones complejas, algunas de cuyas características son las siguientes

- el capital, en tanto acumulación de dinero, es una potencia indiferenciada, susceptible de ser utilizada en cualquier cosa,
- al no tener finalidad ni uso intrínsecos, tiende a su propio crecimiento la meta dominante del capital es el aumento de capital,
- el crecimiento del capital es posible porque el capital hace posible la explotación para ello basta vender o comprar bienes y servicios (la fuerza de trabajo de los trabajadores) de tal manera que de ellos se extraiga un beneficio Así, pues, basta pagar el trabajo de tal manera que el salario devengado sea netamente inferior al dinero que se obtiene de la venta de los productos del trabajo Es el principio de la *ganancia* que rige el régimen capitalista,
- el capitalismo es, pues, esta organización del trabajo y del intercambio de bienes que hace posible el crecimiento del capital gracias a la ganancia Según Marx, esta lógica autorreferida no puede proseguir indefinidamente, pues entraña tensiones y contradicciones que conducen a su destrucción,
- la contradicción más importante del régimen capitalista consiste en que lleva al enriquecimiento constante de un grupo reducido (los burgueses capitalistas) y al empobrecimiento continuo de la gran masa de los ciudadanos (los proletarios) Este antagonismo desemboca inexorablemente en conflicto y en el estallido del régimen que lo ha producido Para Marx, la autodestrucción de la sociedad capitalista, debido a sus contradicciones, es inexorable

Este análisis refleja ciertos aspectos de la sociedad industrial de la época Marx esencializa sus características, en particular la del empobrecimiento constante de las masas como consecuencia de una redistribución completamente desigual de la riqueza que el trabajo produce Esta redistribución desigual sería una necesidad para la supervivencia del capitalista sometido a la ley de la ganancia y de la competencia, no puede dejar de explotar cada vez más, pues toda medida «social» sería suicida

De acuerdo con Marx, la economía capitalista no puede reformarse a fin de disminuir la explotación de la mayoría y hacerla participar en la riqueza producida Una reforma de esa índole, en caso de que fuera posible, disminuiría el antagonismo de la sociedad y, al mismo tiempo, la fatalidad revolucionaria El capitalismo que des-

cribe Marx es el capitalismo salvaje, no regulado —y concebido como no regulable— por el Estado ni por leyes sociales.

3.3. *La sociedad dual y la lucha de clases*

El marxismo concibe la sociedad industrial del siglo XIX dividida en dos clases antagonistas. Pero este esquema se extiende en realidad a toda la historia de la humanidad. Así, en el comienzo del *Manifiesto del Partido Comunista,* Marx escribe:

> La historia de toda la sociedad hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, unas veces velada y otras veces franca y abierta, lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna.

La lucha de clases es, por tanto, el motor de la historia. A veces, esta historia tiene un fin y la lucha entre la burguesía y el proletariado, que desemboca en la Revolución Socialista, será la lucha final. Instituirá la *sociedad sin clases,* la sociedad reconciliada de la que desaparecerá lo político, que es voluntad de una parte de la sociedad de conservar o de tomar el poder en detrimento del resto de la sociedad.

3.4. *Fuerzas, medios y relaciones de producción: la alienación*

Las fuerzas y los medios de producción están compuestos por hombres, materiales y máquinas. Todo esto es lo que permite la producción de bienes.

Las relaciones de producción son la manera en que funciona el conjunto en una sociedad dada, la organización del trabajo productivo en el plano social, jurídico y político. Así, en el régimen capitalista, el obrero no es propietario de los medios de producción (fábrica, máquinas, materiales, etc.) y vende su fuerza de trabajo (por un salario), sin el menor derecho a información sobre el conjunto del proceso de producción, sus finalidades ni la colocación de los bienes producidos en el mercado. Por esta razón, por ejemplo, la invención de las nuevas técnicas, la mecanización, no mejoran las condiciones de trabajo y de existencia de la masa trabajadora, sino que sirven exclusivamente para aumentar la ganancia de los patronos.

En realidad las relaciones capitalistas de producción implican la *alienación* del trabajo y del trabajador Éste no se encuentra a sí mismo en su trabajo ni en los productos de su trabajo El *valor añadido* (o plusvalía) que el trabajo del proletariado incorpora al material bruto es arrebatado casi íntegramente por el burgués-patrono-capitalista bajo la forma de ganancia El salario se reduce al mínimo estricto que exige la supervivencia y la reproducción (crianza de los hijos) del trabajador El trabajo es a la vez alienante y alienado porque el obrero sólo es un eslabón puramente instrumental e intercambiable de la cadena, sin ningún derecho ni a información ni a escisión

Según Marx, la fuente determinante de la alienación del trabajo es la *propiedad privada* de los medios de producción Las consecuencias de esta alienación son graves, pues el hombre se define por su trabajo es un ser de acción y de trabajo Además, cuando el trabajo está alienado, *todo* el hombre está alienado (literalmente se vuelve extraño a sí mismo, a su esencia o a su vocación esencial)

3 5 *Infraestructuras y superestructuras*

> Para mi [observa Marx en oposicion a Hegel] lo ideal, por el contrario, no es nada mas que lo material traducido en la mente humana

Marx quiere volver a poner al hombre —en especial al filósofo, al intelectual— con los pies en la tierra Realiza una suerte de revolución copernicana (o de contrarrevolución copernicana si se piensa en la de Kant) el espíritu o el sujeto giran alrededor de la materia o del objeto

En el corazón de esta elaboración nace la distinción entre *infraestructuras* o estructuras materiales, más precisamente económicas, y *superestructuras* o estructuras intelectuales, culturales (simbólicas) de la sociedad

Las infraestructuras comprenden las fuerzas, medios y relaciones de producción, es decir, todo lo que condiciona directamente la producción de bienes Las superestructuras comprenden todas las producciones simbólicas de la sociedad colectivas y bien definidas, como las instituciones políticas, el derecho, la religion o la educación, colectivas y más vagas, como las mentalidades, las costumbres o la moral, y más individuales, como la filosofía y las artes

Diversos son los problemas que se presentan

- No todo es material en las infraestructuras, pues en ellas se incluyen las relaciones de producción, que constituyen la organización fundamental de la economía. Esta organización comprende relaciones de poder instituidas (la propiedad privada, por ejemplo).
- La infraestructura material incluye fundamentalmente las máquinas y, por tanto, la técnica. Pero ésta implica los conocimientos científicos, cuyo progreso acarrea transformaciones importantes de los medios de producción. ¿Cual es entonces el status de la ciencia? ¿El de infraestructura o el de superestructura? Y si corresponde a la superestructura, ¿cómo puede no ser ideológica, no ser «ciencia burguesa»?
- Otro problema es el de la *articulación* entre infraestructuras y superestructuras. La idea dominante de Marx es que las últimas reflejan a las primeras y que ese reflejo es engañoso, *ideológico*. Por tanto, la determinación de lo superior por lo inferior no es simple, no es claramente causal. Se trata más bien de un condicionamiento cuya amplitud y forma parecen variables e imprevisibles. Por último, cabe preguntarse si no es posible ninguna acción de retorno desde la superestructura a la infraestructura fuera de la que estaría ya completamente determinada por ésta y que reforzaría las estructuras básicas en un giro retroactivo siempre positivo. Al marxismo se han dirigido muchas críticas que consideran que entre infraestructura y superestructura —la economía material y la organización socio-político-cultural— hay *interacción, interdependencia* y no determinación simple de una por la otra. La más célebre de estas críticas es la de Max Weber (1864-1920) en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), que muestra la importancia decisiva de la moral y la religion en la formación del capitalismo moderno.

3.6. *Economicismo: ciencia o ideología*

3.6.1. Las superestructuras son ideológicas

> El modo de produccion de la vida material condiciona el desarrollo de la vida social, política e intelectual en general. La conciencia de los hombres no determina su existencia, sino lo contrario: la existencia social determina su conciencia. *(Crítica de la economía política. Prefacio)*

Cuando una ciencia determinada pretende explicar no sólo el dominio que le es propio, sino tambien los dominios que ordinariamente son objeto de otras ciencias o de otras formas de saber, esta ambición se señala casi siempre con el sufijo «ismo», que denuncia su pretensión como reductora y totalitaria Se considera que este tipo de extrapolación de una disciplina científica (por ejemplo, sociologismo, psicologismo, biologismo, etc) sólo opera sobre la base de la analogía, del desconocimiento, de la simplificación es *cientificista* y se hace pasar abusivamente por científica La filosofía, por lo regular, es el blanco de las ambiciones de diversas ciencias que pretenden traducir, reducir o resolver «científicamente, técnicamente, objetivamente», las cuestiones planteadas por los filósofos

Se puede decir que Marx, de filósofo crítico del idealismo que era en su juventud, se internó demasiado en el cientificismo a las espaldas de la ciencia económica, que ocupó el lugar de la reflexión y la crítica filosóficas La economía política aporta todas las respuestas y relega a la filosofía a las superestructuras Por tanto, cabe hablar de *economicismo* en referencia al marxismo

Esto quiere decir que el análisis de las infraestructuras económicas (fuerzas, medios y relaciones de producción material) permite explicar todo lo demas la política, el derecho, la religión, las artes, la filosofía La cultura en general sólo sería un reflejo de la actividad económica

Este economicismo entraña la afirmación discutible del condicionamiento universal de las superestructuras —a las que denuncia como ideológicas— por las infraestructuras Explicitemos esto

- no hay ninguna acción de retorno, significativa o motriz, que vaya de las superestructuras a las infraestructuras El determinismo es unívoco la economía modela el pensamiento y no a la inversa,
- las superestructuras son *ideológicas* Esto quiere decir que las representaciones y las explicaciones que los individuos y los grupos elaboran acerca de la sociedad y de su lugar en ella, son falsas La conciencia de los individuos está determinada por la clase a la cual pertenecen, por los intereses reales de esa clase y en función de estos intereses se hacen, sin saberlo, una imagen de la sociedad en general y de la condición humana La conciencia inmediata es, pues, siempre falsa, equivocada y engañosa, mistificada El contenido de las artes, las religiones, las filosofias, todos los aspectos de la cultura, son ideológicos

3.6.2. Del status de la ciencia marxiana

Uno puede preguntarse cuál es, en este contexto, el status de la ciencia. Marx llega a hablar de «ciencia burguesa» y a denunciar como «ideológicas» las teorías económicas de su época. Sin embargo, al mismo tiempo Marx quiere y debe asignar un lugar aparte a las ciencias entre las superestructuras, so pena de ver invalidada como ideológica su propia teoría cuando se presenta como científica. He aquí dos observaciones a este respecto:

- la ciencia que interesa a Marx es la economía. En su época es apenas balbuciente, está atravesada por tensiones y dividida por análisis y teorizaciones contradictorias, su cientificidad está muy mal establecida en general. En semejante contexto, es comprensible que Marx descarte como ideológicos los análisis económicos de sus competidores y afirme la cientificidad superior de su análisis;
- la ciencia forma parte de las superestructuras en la medida en que se la concibe como logoteórica, es decir, verbal y representacional. Desde este punto de vista, es normal que sea más o menos ideológica. Todo lo que es técnico o tecnológico y que constituye concretamente la ciencia moderna queda para Marx ampliamente en el campo de la infraestructura. Ahora bien, no se puede decir que una técnica en sí sea ideológica: o funciona, o no funciona. En cambio, es posible *utilizar* una técnica poniéndola al servicio de una ideología. El pensamiento marxiano opera en el interior de una disociación de la ciencia moderna entre teoría (que depende de la superestructura) y técnica (que pertenece a las infraestructuras). Dada la solidaridad, ya en el siglo XIX, de las ciencias y las técnicas, esta distinción es discutible.

En conclusión, el pensamiento marxiano parece muy ambiguo. No se ve claro cómo el economicismo que defiende escaparía a la descalificación de no ser sino ideológico: la ideología de una conciencia burguesa desdichada y culpable que busca la redención anunciando la revolución y la victoria del proletariado. Sin llegar a eso, queda sin embargo en pie el problema de que Marx no puede evitar el razonamiento circular en la base misma de su concepción: su análisis sería verdadero porque es la *expresión,* la *toma de conciencia* del momento histórico en el cual la fuerza y el porvenir residen en el proletariado. Pero, *al mismo tiempo,* este análisis que des-

cribe *de esta manera* el momento histórico es lo que establece las bases «supuestamente objetivas» que lo justifican

No hay que perder de vista la enorme ambición del pensamiento marxiano no sólo pretende analizar la sociedad industrial, sino también interpretar su sentido en función del sentido general de la historia de la humanidad Y pretende realizar estos análisis de manera rigurosa, científica, es decir, no con profecías, sino mediante la elaboración de *predicciones* basadas en el conocimiento objetivo de las leyes de la historia y de la estructura de la sociedad Se entiende por qué esta filosofía, apoyándose en un cientificismo (economicismo) ha podido llegar a convertirse en una suerte de religión se da por segura, definitiva, indiscutible y totalitaria, escatológica y globalizadora Anuncia la salvación y brinda los medios para lograrla, todo de modo muy «científico» De ello se sigue que, para el sentir de Marx, el que «sabe» es necesariamente un revolucionario, y que la verdadera teoría desemboca en la praxis Ése fue el espejismo de todos los intelectuales que creyeron tal cosa

3 7 *La escatología marxiana*

3 7 1 La Revolución hacia la Sociedad sin clases

La Revolución es inexorable debido a las contradicciones del capitalismo, cuya tensión creciente llevará a su autodestrucción, y llevará a ello necesariamente La finalidad de la Revolución no es llevar al poder a una clase en lugar de otra (como fue el caso en todas las revoluciones no finales durante el curso de la historia de la humanidad) Tiende a instaurar la *Sociedad sin clases,* desprovista de opresión política, pasando por una fase transitoria del *fin de la política,* es decir, de la desaparición del *poder* concebido como opresión de una clase por otra en el seno de una sociedad estructurada en función de tal subordinación y cuyo instrumento principal es el Estado

> Cuando [ ] los antagonismos de clase hayan desaparecido y toda la produccion se concentre en manos de los individuos asociados, el poder publico perdera su carácter político El poder político, en el sentido estricto del termino, es el poder organizado de una clase para la opresión de otra *(Manifiesto del Partido Comunista)*

El fin de la política coincide con el fin de la historia

3 7 2 El Fin de la Historia y la Humanidad realizada

Si la lucha de clases es el motor de la historia, la extinción de esa lucha significa el fin de la historia en el doble sentido de culminación y de finalidad Es difícil precisar el contenido de este desenlance, que constituye la escatología marxiana bajo la forma de una utopía social que se extiende al conjunto de la Humanidad En efecto, la utopía es inconcebible a partir de una situación que dista mucho de coincidir con ella, aun cuando cronológicamente el advenimiento de la utopía (después de la Revolución) no este demasiado lejos A lo sumo, se pueden ofrecer algunas indicaciones sin preocuparse demasiado por precisarlas

- *desalienación* la humanidad se emancipará de todas las compulsiones naturales (naturaleza dominada y humanizada) y sociales (económicas, políticas) Cada individuo se encontrará consigo mismo en sus obras, frutos de un trabajo creador y libre,
- *universalidad* en una sociedad sin clases, la oposicion entre los intereses particulares y el interes de todos habrá desaparecido, cada individuo realizará en sí mismo la esencia universal de la humanidad será un «ser genérico»,
- *totalidad* cada individuo podrá actualizar plenamente todas sus potencialidades, es decir, todas las potencialidades humanas de goce y de creación, de la vida natural a la vida cultural los individuos ya no serán artificialmente especializados, unidimensionados, como en el trabajo dividido del régimen capitalista

El texto más citado a propósito de la utopía marxiana pertenece a *La ideologia alemana* y dice lo siguiente

> En la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un circulo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca la sociedad se encarga de regular la produccion general, con lo que hace cabalmente posible que yo me dedique hoy a esto y manana a aquello que pueda por la manana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y despues de comer, si me place, dedicarme a la crítica, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o critico

En realidad, Marx no se aventuró prácticamente en el ejercicio peligroso de una representación de la Utopia, por lo cual no hay

que tomar demasiado en serio esta breve evocación que hace pensar en una novela pastoril de los siglos XVI y XVII, con sus idílicos relatos de pastores cultos

4 Aportaciones de gran actualidad

Muy importantes son las aportaciones del pensamiento de Marx no sólo a la filosofía, sino, de manera muy general, a la civilización y la historia del siglo XX A modo de conclusión, mencionemos algunos rasgos particularmente destacados del mismo

- *Una filosofía del sentido de la Historia*
  Esta filosofía implica
  - focalización en el desarrollo temporal y no en el ser eterno,
  - tendencia a identificar el tiempo filosóficamente interesante tan sólo con la historia de la humanidad Aunque materialista, el pensamiento marxiano no presta casi atención a la prehistoria de la vida, a la evolución biológica Sin embargo, se encuentran en el marxismo intentos de elaborar una filosofía de la naturaleza según las reglas del pensamiento dialéctico (Engels) Semejante «ciencia dialéctica» de la naturaleza ha demostrado ser indefendible,
  - una escatología, es decir, la creencia en los fines últimos de la historia humana

- *Una filosofía de la utopía realizada por medios humanos*
  La realización escatológica de la historia de la humanidad depende de ésta En todo caso, la Sociedad sin clases, aun cuando un determinismo histórico parezca conducir a ella, no será instituida por una intervención divina trascendente, como la Ciudad de Dios cristiana en el Fin de los Tiempos La utopía está al término de la Revolución y son los hombres quienes las realizan Ello no impide que la utopía marxiana se sitúe entre, por un lado, la construcción artificial debida únicamente a la voluntad y la acción de los hombres y, por otro lado, la producción histórica engendrada por la orientación inmanente a la Historia
  La dimensión utópica también está estrechamente ligada a las dos características siguientes.

- *El sociocentrismo y la filosofía política*

  El pensamiento de Marx está sociocentrado el conocimiento y la transformación de la Sociedad atraen toda su atención y toda su esperanza En el siglo XIX, la Sociedad y su evolución histórica tienden a imponerse como el nuevo referente, el nuevo absoluto alrededor del cual gravita el pensamiento filosófico Ni la Naturaleza, ni la Eternidad, ni Dios, ni el Sujeto, ni la Razón, ni siquiera el Conocimiento, focalizan entonces la atención Ese sociocentrismo crítico y normativo es, al mismo tiempo, la expresión del devenir político de la filosofía, que comenzó en el siglo XVIII y prosigue a lo largo de los siglos XIX y XX

– *Una filosofía de la técnica*

  A pesar de que no utilice el término, *la técnica* (bajo las apelaciones de «fuerzas y medios de producción») está por doquier presente en el análisis de Marx Toda la sociedad y su porvenir dependen de las máquinas, del trabajo y de su organización Además, del desarrollo de la técnica es de donde Marx espera precisamente la dominación de la naturaleza y la humanización de ésta, su explotación al servicio de la humanidad, su transformación en un Edén de abundancia Algunos intérpretes (K Axelos, *Marx, penseur de la technique*) *[Marx, pensador de la técnica]*[9] han llegado a sostener que, más que de la Revolución, Marx espera el cumplimiento final de la Historia concretamente del desarrollo completo de la técnica La Revolución no haría más que crear las condiciones para el buen uso de las máquinas y del trabajo Por tanto, las máquinas y el trabajo son objeto de una valoración completamente positiva la técnica es buena si una sociedad alienada no anula su potencia liberadora En este sentido, Marx se sitúa en la prolongación del pensamiento baconiano y, más en general, utópico y prometeico El reconocimiento de la técnica por Marx no sólo constituye una novedad filosófica muy importante, sino también uno de los principales puntos de interés actual de su pensamiento En el siglo XX, la dimensión utópica tecnicista de la filosofía de inspiración marxiana ha sido desarrollada por Ernst Bloch en *El principio esperanza* (1959)[10] y

---

[9] *Marx, pensador de la tecnica* Barcelona, Fontanella 1969

[10] *El principio esperanza,* Madrid, Aguilar, 1975

criticada por Hans Jonas en *El principio de responsabilidad* (1979)[11]

Recordemos, sin embargo, que al disociar «ciencia» y «técnica», Marx no reconoce acertadamente la naturaleza de la ciencia moderna y de la tecnociencia contemporánea

- *La primacía de la praxis sobre la historia*

  La tradición filosófica dominante es fundamentalmente logoteórica e idealista esto implica una cierta definición del ser humano y la valorización de un tipo de vida el ideal de la contemplación o por lo menos de la adquisición de un saber total y esencial, cuadro fiel (verdadero) de la Realidad y disponible en forma de Tratado o de Libro Esta actitud aleja del devenir, de lo concreto, de la acción Incluso el materialismo, en la medida en que sigue siendo una concepción teórica, es, en este sentido, «idealista» Precisamente con esta tradición y, por tanto, en cierto modo, con la filosofía misma, es con lo que Marx quiere romper cuando afirma el carácter *ideológico* de la filosofía y de sus valores e invita a actuar más que a pensar, a transformar el mundo en lugar de limitarse a interpretarlo De esta suerte, la teoría sólo tiene sentido en función de una praxis ya no es un cuadro estático y definido de una realidad inmutable, sino un plan, con una representación normativa, que permite orientar la acción, dirigir la intervención de los hombres en la realidad histórica en devenir y modificable Ése sería el sentido de la filosofía del propio Marx una Theoria con vistas a la Praxis (que culmina en la Revolución)

- *Los pensamientos de la sospecha*

  La sospecha dirigida contra la filosofía es un fenómeno típico de finales del siglo XIX, que se prolongará y se intensificará en el siglo XX Va unido al desarrollo de las ciencias humanas Lo que se sospecha es que la comprensión y la conciencia más o menos inmediatas (introspección, reflexión espontánea) que el hombre tiene de sí mismo (en tanto individuo y en tanto miembro de una sociedad) sean mistificaciones erróneas y engañosas La verdad sobre el individuo y sobre la sociedad (la verdad sobre el hombre) sólo es accesible al término de una interpretación o un análisis laborio-

[11] *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Círculo de Lectores 1994

sos, semejantes a un desciframiento, una descodificación de lo que se aparece a primera vista (los signos, síntomas) y que oculta tanto como revela En lo que concierne a la relación del individuo consigo mismo, este enfoque culmina en la creación del psicoanálisis por Freud En lo que respecta a Marx, se trata ante todo de la sociedad La realidad social sería en gran parte *inconsciente* en la cabeza de los individuos habría todo un inconsciente económico, político, social En la mayoría de los casos, la mistificación ideológica no es querida ni reconocida como tal, es decir, como ilusión destinada a engañar, por quienes la sostienen en su provecho (los burgueses) o en su detrimento (los trabajadores) En consecuencia, se debe criticar y desenmascarar la realidad histórica que se refleja espontáneamente en las conciencias El reflejo ideológico sólo es un conjunto de síntomas Es menester un análisis *científico* (económico, político, método dialéctico) de la realidad social e histórica para hacer aparecer sus verdaderos engranajes y para adquirir los medios (los conocimientos adecuados) para actuar y transformar eficazmente la sociedad

Tras esta estela hubo en el siglo XX una serie de *encuentros,* más o menos fecundos, entre *el psicoanálisis y el marxismo* Estos dos enfoques han intercambiado incluso un cierto vocabulario alienación, ideología en tanto solidaria de una represión de la realidad económica, síntoma, inconsciente social y económico Estos enfoques tienen como principales representantes al psicoanalista Wilhelm Reich y al filósofo H Marcuse

LECTURAS SUGERIDAS

AXELOS, K , *Marx, pensador de la técnica,* Barcelona, Fontanella, 1969

BALIBAR, E , *La philosophie de Marx,* París, La Decouverte (Repères, 124), 1993

BERLIN, I , *Karl Marx,* Madrid, Alianza, 1973

BRUHAT, J , *Marx et Engels,* Paris, Complexe (Le temps et les hommes, 13), 1983

D'HONDT, J , *De Hegel à Marx,* París, PUF (Bibliothèque de philosophie contemporaine), 1972

ELLENSTEIN, J , *Marx, sa vie, son œuvre,* Paris, Fayard, 1985

KOLAKOWSKI, L , *Las principales corrientes del marxismo,* vol I 'Los fundadores', Madrid, Alianza, 1985

LAVALLARD, M H , *La philosophie marxiste,* París, Scanéditions-Éditions sociales, 1982

LEFEBVRE, H , *Le marxisme,* Paris, PUF (Que sais je?, 300), 1990

— *Le matérialisme dialectique,* París, PUF (Quadrige, 122), 1990

Capítulo VIII

El positivismo y la corriente utilitarista

1. En Francia el positivismo de Auguste Comte

- Las fuentes saint-simonianas del positivismo
- Las características del espíritu positivista
- La sociología, ciencia-filosofía suprema
- La religión de la Humanidad y los tres estados de su evolución

PALABRAS CLAVE

• consensualismo • descriptivismo • empirismo • estatismo • Gran Ser • hecho • humanidad • industria • ley de los tres estados • nominalismo • positivismo • religión • cientificismo • socialismo • sociedad • sociocentrismo • sociología • sociologismo

Nacido en Montepellier, Auguste Comte (1798-1857) fue alumno de la École Polytechnique de París, donde también desempeñó más tarde actividades docentes. Su formación, por tanto, fue más bien técnico-científica que filosófica.

Por otra parte, durante siete años fue secretario del conde Henri de Saint-Simon. Mucho debe a esta colaboración el modo en que articulará ciencia y sociedad: en 1822, por invitación de Saint-Simon, redactó el *Plan de trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad.*

1.1. *Saint-Simon y la sociedad industrial científica*

En Francia, junto a Charles Fourier (1772-1837) y sobre todo a Pierre Joseph Proudhon (1809-1865), Saint-Simon (1760-1825) es uno de los promotores del pensamiento socialista, que a comienzos del siglo XIX iniciaba su andadura. Marx lo criticará por *utópico,* a pesar de que ya anuncia muy netamente una serie de temas y de valores que él mismo desarrollará.

Una fuente importante de las diferencias entre este primer pensamiento socialista y el de Marx se halla en que éste reflexionará a partir de la sociedad industrial y sus males (sobre todo de la Revolución Industrial en Inglaterra), mientras que el primero denuncia los abusos de la sociedad aristocrática preindustrial y se entusiasma con los progresos de la industrialización.

Ése es el sentido, por ejemplo, de *L'organisateur* (1819), en que Saint-Simon critica a los ‹zánganos› (aristócratas, rentistas, ociosos) que se aprovechan abusivamente de la miel que producen las ‹obreras› de la colmena (trabajadores, empresarios, productores). Este autor declara allí que si se privara a la sociedad francesa de lo esencial de su aristocracia (incluida la familia real), la amputación no tendría mayores consecuencias, pero que, en cambio, la desaparición de los principales sabios, banqueros, comerciantes, obreros, agricultores, etc., sería una catástrofe para el país. Esta audacia —tanto más escandalosa cuanto que provenía de un noble de alto rango— le valió una citación ante los tribunales de justicia.

Se advierte que la línea divisoria no pasa entre burgueses y proletarios, patronos de empresa por una parte y obreros proletarios por otra, sino entre los ociosos no productores (nobleza, rentistas, clero) y todos los demás, incluidos los jefes de empresa y los banqueros, que tienen una función capital que desempeñar en el advenimiento de la sociedad industrial de producción.

La gran idea de Saint-Simon —véase *Du système industriel* (1821) *(Del sistema industrial)*[1] y *Catéchisme des industriels* (1823-1824)[2]— es que la revolución política (de 1789) no es decisiva, que más importante es la revolución industrial (modelo inglés), que es preciso concebir la organización política al servicio de la industrialización y el desarrollo económico, es decir, del trabajo productivo y socialmente útil.

---

[1] *Del sistema industrial,* Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1975.

[2] *Catechisme des industriels,* en *Œuvres Completes,* París, Anthropos, 1996.

Para eso es necesario organizar la sociedad científicamente en función de la producción y que el gobierno recaiga más en los sabios, los empresarios y los ingenieros Saint-Simon trata de constituir una ciencia de la sociedad, una ciencia social Otras ideas anuncian las de A Comte la edad de oro de la humanidad está delante, no detrás, y para ella hay que producir, la sociedad industrial y científica es pacífica y prospectivamente universal, mundial, asocia los hombres en la explotación común de la naturaleza con vistas a humanizar la Tierra, espera de los artistas que, como heraldos, canten a la nueva era, que una religión de amor entre todos los hombres —religión que se inspira en el catolicismo, pero ampliamente convertido al laicismo— habrá de consolidar

El sant-simonismo se constituye como escuela y como movimiento que habra de sobrevivir a la desaparicion de su promotor A lo largo del siglo XIX, los saint-simonianos han ejercido una real influencia en el plano económico, sobre todo en el desarrollo del ferrocarril y la institución de medios de crédito que permitieran financiar empresas productivas Por otra parte, los saint-simonianos saludaban la creación de un banco nacional de crédito y de inversión que concediera financiación a proyectos economica y socialmente productores Se advierte, en estado incipiente, la idea de nacionalización y de estatización de la economía, asociada a una planificación socialista que se concibe como científica

1 2 *El positivismo*

Dos aspectos dominan el pensamiento de Comte por una parte, el *positivismo propiamente dicho,* a saber, una cierta concepción y valorización de las ciencias empíricas y matemáticas, capitales para la humanidad por otra parte, un *sociocentrismo* o incluso un *antropocentrismo*, que propone la Sociedad, presuntamente extendida a toda la humanidad, como sujeto último del pensamiento, del saber y de la acción La Sociedad o la Humanidad, tomando así, en cierto modo, el lugar de dios, puede constituir el objeto de un culto, de una religión

Estos dos aspectos del comtismo se articulan en torno a dos libros principales

- *Cours de philosophie positive* (6 vols de lecciones 1830-1842) *(Curso de filosofía positiva)*[3]

---

[3] *Curso de filosofía positiva,* Madrid, Magisterio Espanol, 1987

– *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l humanité* (4 vols 1851-1854)[4]

El *positivismo* en sentido estricto corresponde al espíritu de la ciencia moderna tal como se la celebraba en el siglo XIX Por esta razón, la calificación de ‹positivista», aun cuando se la utilice sin intención peyorativa, tiende a menudo a connotar una cierta limitación, estrechez de miras e incluso falta de imaginación

El positivismo valora las ciencias cuyo estado de desarrollo (la metodología) habría alcanzado el estadio positivo las matemáticas y la física, en medida notablemente inferior, la química y la biología, y, por último, la sociología o «física social›, que Comte contribuye a elaborar En realidad, los rasgos distintivos del espíritu positivista son las características de las ciencias de la naturaleza más desarrolladas a comienzos del siglo Helos aquí

- *el empirismo* la experiencia, la observación de los fenómenos intersubjetivamente controlables —todo el mundo puede hacer las mismas observaciones—, es fuente de conocimientos objetivos El empirismo constituye una actitud científica relativamente pasiva, moderadamente abierta al *experimentalismo,* es decir, a la invención, la provocación, construcción de experiencias que suponen, en general técnica mediante, una vigorosa interacción con la naturaleza,
- *el descriptivismo* el saber positivo es fundamentalmente comprobante una ley sólo es la fórmula general de una regularidad natural, pues la observacion permite comprobar que hasta el presente, un acontecimiento o un hecho de tipo *y* sigue siempre a un acontecimiento o un hecho de tipo *x* La ciencia positivista no pretende tanto *explicar* los fenómenos naturales (lo que implica el recurso a la noción discutible de «causa›) como *describir*los,
- *el abanderamiento antimetafísico* la formulación nomológica (el enunciado en forma de ley) de regularidades fenomenales no va más allá de una hipótesis prudente a propósito de lo observable No da intervención a nociones metafísicas relativas a la naturaleza profunda de las cosas o a sustancias que estén «detrás› de los fenómenos o los hechos observables y ni siquiera a la noción de causalidad En este sentido, Comte se aproxima mucho a Hume, aun cuando no com-

[4] *Systeme de politique positive ou Traite de sociologie* Paris, Zeller, 1967

parta el escepticismo general de éste El positivismo es *nominalista,* rechaza la hipóstasis de abstracciones o de entidades no observables empíricamente,

- *el relativismo* no se puede extrapolar (o, en todo caso, sólo con gran prudencia y a modo de hipótesis), ni mucho menos absolutizar Nada permite afirmar que en el futuro se verificarán las regularidades naturales que se han comprobado hasta ahora, ni que las leyes astronómicas que se han enunciado a partir de la observación del sistema solar sean válidas más allá de éste,
- *el pragmatismo*

> Saber para poder con el fin de proveer *(Curso de filosofía positiva)*

Ésta ha sido la divisa del positivismo El valor del saber científico, positivo, consiste en su eficacia y en su utilidad social Las «creencias científicas», aun cuando, en términos absolutos, no sean más verdaderas que las otras (en el sentido de conformidad a la naturaleza profunda de las cosas), son, por el momento, las mejores en lo que concierne a la supervivencia y la organización de la vida de los hombres en sociedad,

- *el consensualismo* la organización social y el mejoramiento de las condiciones de existencia exigen la paz Ahora bien, las ciencias que han llegado al estado positivo se caracterizan por un método no violento para regular los conflictos de opinion que, en la mentalidad religiosa y metafísica (filosófica prepositivista), son interminables o se dirimen de manera dogmática y hasta con violencia física El espíritu positivo permite regular los diferendos de manera pacífica y consensuada por todos los que aceptan someterse a la regla de la observación empírica, objetiva, es decir, repetible y compartida Lo que ha de poner fin a las discusiones es la comprobación de los *hechos* y no la ley del más fuerte ni del más hábil Ese consensualismo pacífico es un modelo para regular los conflictos entre los seres humanos, sean los que fueren,
- *el estatismo* es mitigado y se refiere sobre todo a las ciencias que han llegado al estado positivo, para las cuales Comte no espera ya ninguna revolución Estas ciencias se contentan con acrecentar o precisar un corpus de leyes del que ya se ha adquirido lo esencial Por tanto, todas las transforma-

ciones profundas que ocurran en matematicas, en lógica o en física quedan al margen de la perspectiva del positivismo Su concepcion de la ciencia positiva es cerrada, doctrinaria sólo requiere una exposición sistemática en un tratado enciclopédico Únicamente algunas ciencias —como la biología o la sociología— tienen todavía mucho que evolucionar hacia el estado positivo, que es el estado superior o adulto final

1 3 *De la sociología a la religión de la humanidad*

Saint-Simon subordinaba el progreso y la prosperidad de la sociedad al desarrollo de la industria y de la ciencia Este espíritu, en cierta medida, pasa al pensamiento comteano, que también destaca la utilidad de la ciencia para la sociedad y la pone al servicio de ésta Pero Comte se mantiene en un plano mas teórico, que acentúa menos la industria y, en consecuencia, las dimensiones técnicas y prácticas —así como económicas— de la ciencia

1 3 1 Sociología y sociocentrismo

Comte deposita más esperanza en el desarrollo de la última de las ciencias positivas, a saber, la ciencia de la sociedad, de cuyo nombre —*sociología*— es también el creador, aunque más a menudo prefiere hablar de «física social»

La sociedad, fuente de todo saber, es capaz de tomarse a sí misma como objeto de conocimiento y extraer de ese conocimiento sociológico indicaciones objetivas para su propia organización, su autocontrol y su autodesarrollo Como la experimentación sobre la sociedad es prácticamente imposible, resulta indispensable el conocimiento de la *historia*, que ofrece un repertorio de experiencias disponibles de las que se pueden extraer leyes y elementos de comparación con vistas a las reformas sociales y políticas De esta suerte, la sociología podrá convertirse en el instrumento de organización de una sociedad pacífica y productora de mayor bienestar Esta introducción central de la *sociedad* como tema principal de la filosofía es la expresión de un *sociocentrismo* que adquirirá cada vez mayor importancia en los siglos XIX y XX Tal como lo hemos subrayado, el centro, el origen y la finalidad última del pensamiento ya no es Dios, ni la Naturaleza, ni el Hombre, ni la Razón, ni siquiera la Ciencia, sino la Sociedad, cuya extensión se confunde, en derecho, con la Humanidad en proceso de unificación

Como la sociedad es la totalidad englobante, de donde todo parte y adonde todo vuelve, la sociología no sólo se presenta como el saber superior, sino también como sucesora de la filosofía, que tiende a reabsorberse en ella Al hacerse positiva, la filosofía tendería a confundirse, desde el punto de vista del *método,* con el espíritu positivista, y desde el punto de vista del *contenido,* con el conjunto de los saberes positivos bajo la primacía de la sociología Ésta es el saber último que la humanidad adquiere respecto de sí misma, según la ley de su evolución histórica, cuyo punto culminante es precisamente la constitución del saber positivo total y la organización positiva de la Sociedad-Humanidad, fuente y fin del saber

Como Marx con la economía política, Comte atribuye a la sociología una ambición totalizante La crítica dirigida contra el exceso *cientificista* —frecuente en el siglo XIX— es tan válido para ese sociologismo como para el economicismo de Marx

1 3 2 El culto del Gran Ser

Sin embargo, el hombre no es exclusivamente un ser de conocimiento, de observación neutra y metódica También es un ser de afectos, de sensibilidad y de amor La propia existencia de Auguste Comte es testimonio de ello, pues su evolución moral e intelectual debe mucho al amor que experimentó por Clotilde de Vaux y al que se mantuvo fiel mucho más allá de la muerte de su inspiradora La sed de amor y de adoración, la necesidad de fraternidad y de solidaridad, que también caracterizan a la humanidad y permiten un vínculo social (una «vida conjunta») tal vez más fuerte que toda organización institucional técnica, ha de encontrar expresión en una «religión» *(religare* unir) apropiada a la modernidad positivista Comte, por tanto, se afirma como el heraldo de una nueva religión que, en una época posteológica, gravitará necesariamente en torno al nuevo absoluto la Sociedad o la Humanidad misma Esto es justamente el *Gran Ser,* que, a diferencia de los individuos, es inmortal Este Gran Ser une a todos los hombres del pasado, del presente y del futuro, y muy en particular a todos los que han contribuido a la evolución de la humanidad, a su perfeccionamiento y al advenimiento del orden positivista Comte concedía gran importancia al desarrollo de esta nueva religión, calco parcial del catolicismo, y se imaginaba a sí mismo predicando la religión del Gran Ser en Notre-Dame de París antes de su muerte Los sabios serían sus sacerdotes y el calendario positivista preveía inmortalizar el nombre de grandes benefactores de la humanidad Así surgieron capillas positivistas,

aunque menos en Francia que en el extranjero La Iglesia positivista, con sus templos, ha desempeñado un papel histórico en la independencia de Brasil, que ha recogido en su bandera la divisa del positivismo

«Orden y Progreso»

1 4 *La dimensión temporal*

Una de las tesis más conocidas del positivismo es la *ley de los tres estados,* de acuerdo con la cual la humanidad ha pasado por tres fases principales teológica, metafísica y positiva Se trata de tres modos fundamentales de ser-en-el-mundo

En la *fase teológica* (que incluye el animismo, el fetichismo y las religiones politeístas y monoteístas), el hombre explica los fenómenos invocando entes y fuerzas zoomorfas o antropomorfas completamente ficticias e imaginarias

En la *fase metafísica,* apela a abstracciones que hipostasía, como las nociones de alma (sustancia espiritual) o de causa final (fuerza agente pero invisible) Esta fase es una etapa intermedia que sitúa la filosofía como un estado inestable, transitorio y tenso, entre la religión y la ciencia

Los estados teológicos y metafísicos se caracterizan no sólo por la naturaleza irracional de su descripción de la naturaleza, sino también por la división, los conflictos, polémicas y guerras Carecen absolutamente de universalidad efectiva, hacia la cual, no obstante, tienden tanto la teología como la metafísica

La *fase positiva* presenta los caracteres del positivismo que ya hemos descrito Es la fase final de la evolución Su instauración universal está en curso y A Comte es su principal teórico

La ley de los tres estados se aplica también en pequeña escala a la evolución del individuo, por ejemplo, desde la infancia mágica hasta el espíritu positivo del adulto Es válida para todos los aspectos de la sociedad y, en particular, para todas las ciencias Pero éstas no evolucionan al mismo ritmo únicamente la física y las matemáticas han alcanzado efectivamente el estado positivo

Sin embargo, es preciso moderar esta perspectiva evolucionista e historicista del positivismo No es en absoluto una historia dialéctica, a pesar de su ritmo ternario, pues la segunda etapa no es la antítesis de la primera, ni la tercera es de ninguna manera una síntesis

En realidad, esta evolución se funda en un *estatismo* profundo la naturaleza humana es inmutable Presenta una fijeza biológica

que se inscribe sobre todo en la estructura del cerebro De esta manera, el hombre es en parte afectivo (los sentimientos egoístas y los altruistas se localizan cerca de los centros motores, a los que ponen en acción) y en parte racional (la inteligencia se sitúa cerca de los centros de percepción) La historia o la evolución no modifican en nada esta organización biofísica, sino que se limitan a permitir, a través del uso, la educación y la organización social, el refuerzo de determinados sentimientos (altruistas) y determinadas facultades (la observación, la razón, por ejemplo)

La evolución, no obstante, no es menos real y se expresa a través de transformaciones profundas de la sociedad y de las funciones que ésta valora Así, la sociedad teológica era militar y guerrera En la sociedad positivista, el único combate que tiene sentido es el que se dirige contra la naturaleza, con el fin de explotarla en beneficio de la humanidad Esa sociedad es industrial y los empresarios ocupan en ella el lugar de los guerreros, mientras que los sabios sustituyen a los sacerdotes

LECTURAS SUGERIDAS

ANSART, P , *Sociologie de Saint-Simon*, París, PUF (Le Sociologue, 20), 1970

ARON, R , *Las etapas del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Siglo XX, 1970

GOUHIER, H , *La jeunesse d A Comte et la formation du positivisme*, Paris, Vrin (Bibliotheque d histoire de la philosophie), 1970

KREMER-MARIETTI, A , *Le positivisme*, París, PUF (Que sais-je?, 2034), 1982

LACROIX, J , *La sociologie d A Comte*, Paris, PUF (Initiation philosophique, 21), 1961

MACHEREY, P , *Comte, la philosophie et les sciences*, Paris, PUF (Philosophies), 1989

MUGLIONI, G , *Auguste Comte Un philosophe pour notre temps*, París (Philosophie, épistémologie), 1995

2 LA CORRIENTE UTILITARISTA INGLESA

- Una tradicion empirista autenticamente inglesa
- Calcular la máxima felicidad para la mayor cantidad de individuos posible
- Una moral de la responsabilidad
- Una lamentable subestimacion de la importancia del utilitarismo

PALABRAS CLAVE

• antropocentrismo • cálculo utilitarista • cognitivismo • comunidad moral • consecuencialismo • democracia • economía política • empirismo • esfera privada • Estado • eudemonismo • hedonismo • interés • liberalismo • libertades individuales • malthusianismo • materialismo • moral de la convicción • moral de la intención • moral de la responsabilidad • moral deontológica o del deber • placer • principio de utilidad • responsabilidad • sufrimiento • utilitarismo

El utilitarismo encarna, aún hoy, la tradición de filosofía moral típicamente anglosajona. Aparecida en el siglo XVIII, se expande y se sistematiza en el XIX El utilitarismo clásico es básicamente la obra de tres pensadores:

Jeremy BENTHAM (1748-1832):
An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1789)[5].

John Stuart MILL (1806-1873):
- *On Liberty* (1859) *(Sobre la libertad)*[6].
- *Utilitarianism* (1861) *(Utilitarismo)*[7].
  Su obra es igualmente importante en el dominio de la lógica y la epistemología:
- *A System of Logic* (1843) *(Sistema de la lógica inductiva y deductiva)*[8].

Henry SIDGWICK (1838-1900): *The methods of Ethics* (1874)[9].

Por ser general y temática, nuestra representación del utilitarismo sólo incurrirá de manera ocasional en el detalle de lo que distingue a estos autores entre sí, en particular a los dos primeros. Bentham fue ante todo jurista. En cuanto a John Stuart Mill, su iniciación precoz en el pensamiento utilitarista, muy innovador en su época,

---

[5] *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Bufalo, N Y , Prometheus Books, 1988
[6] *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1970
[7] *Utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1994
[8] *Sistema de la lógica inductiva y deductiva*, Madrid, Daniel Jorro Editor, 1917
[9] *The methods of Ethics*, Indianápolis, Hackett Pub Co , 1981

se debe a la influencia de su padre, James Mill, discípulo y amigo de Bentham

2 1 *Para situar la corriente utilitarista*

El utilitarismo se inscribe en la gran tradición del empirismo inglés, tanto desde el punto de vista de la concepción del mundo como de la teoría del conocimiento o el interés crítico respecto de lo político Sufrió también la influencia igualmente intensa del materialismo de la Ilustración, sobre todo de Helvétius

La orientación empirista y experimentalista conduce a los utilitaristas a querer colocar en la base de la organización de la sociedad (de sus instituciones, de sus leyes) un saber científico adquirido *a posteriori* y progresivamente Denuncian la organización y las concepciones socio-políticas tradicionales, que justifican el derecho, las leyes y, sobre todo, los poderes y los privilegios, de una manera *simbólica,* mediante relatos míticos, especulaciones metafísicas o creencias irracionales diversas relativas al carácter *sagrado* de ciertas personas, cosas o costumbres De esta manera, Bentham continúa la tradición nominalista de crítica del lenguaje, creador de ficciones a las que se considera más reales que las realidades materiales, ilustrada antes que él por F Bacon, J Locke y D Hume

Es imposible comprender el utilitarismo si no se le pone en relación con el desarrollo del *pensamiento económico,* que se expande en Francia y mas aún en Inglaterra, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del XIX (Adam Smith, David Ricardo) La economía política, entonces en sus albores, es una de las fuentes más importantes del pensamiento moderno y contemporáneo En ella es donde se desarrolla una reflexión sistemática y empíricamente ejemplificada sobre la manera de organizar materialmente la sociedad con la mirada puesta en la producción más eficaz de bienes en gran escala Esta reflexión está llena de consideraciones, más o menos extensas, sobre cuestiones de bienestar y de justicia social El pensamiento económico contribuye a colocar en primer plano las nociones de necesidades (naturales y artificiales), utilidad (valor de uso y valor de cambio), interés (individual y colectivo), libertad (libre cambio interior e internacional) También plantea la cuestión central de la articulación de, por una parte, el interés y el bienestar colectivos o generales y, por otra parte, el interés y la felicidad individuales La economía liberal, que aparece sobre todo con Adam Smith *(An Enquiry into the nature and causes of the wealth of nations)* (1776) *(Investigación sobre la naturaleza y causas de la ri-*

queza de las naciones)[10], no ve ninguna contradicción entre esos intereses, a condición de que se deje actuar libremente la oferta y la demanda en un mercado sin obstáculos de ningún tipo Sin embargo, los utilitaristas considerarán que la «mano invisible» (que «ordena› las cosas espontáneamente en interés de todos, pues el mercado libre se ‹autorregula›) exige la asistencia de una organización y de intervenciones políticas y jurídicas adecuadas, siempre que se desee que el interés particular confluya con el interés general Se mostrarán igualmente favorables a una política inspirada por las ideas de Thomas Robert Malthus, economista y pastor anglicano, autor del *Primer ensayo sobre la población* (1798)[11], que preconizaba la limitacion de los nacimientos, en particular entre las clases pobres, a fin de evitar todo desequilibrio importante (y sobre todo creciente) entre la capacidad de producción de la nación y la demanda de su población El malthusianismo ve en la superpoblación la causa principal de la miseria

2 2 *Una finalidad hedonista y eudemonista*

El eudemonismo es la concepción moral que considera que la finalidad de la existencia humana es la felicidad y que la acción debe tender a ella, el hedonismo identifica la felicidad con el goce de los placeres, casi siempre sensibles No hay duda de que el utilitarismo pertenece a esta tradición que se remonta a la Antiguedad

> La naturaleza ha puesto a la humanidad bajo la autoridad de dos amos soberanos *el dolor* y *el placer* Solo ellos indican lo que debemos hacer y determinan lo que hacemos [ ] El *principio de utilidad* reconoce esta dependencia como fundamento del sistema cuya finalidad es edificar la fabrica de la felicidad por medio de la razon y de la ley

Así comienza el *Tratado de legislación civil y penal* de J Bentham, quien deja bien claro que, a pesar de ciertas apariencias, el principio de utilidad gobierna toda la existencia humana y que sólo verbalmente se puede prescindir de él El ascetismo es un ejemplo de ello Su rechazo del placer procede de la experiencia de que *hay placeres* que pueden acarrear sufrimientos De ello ha deducido

---

10 *Investigacion sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones,* Mexico FCE 1982

11 *Primer ensayo sobre la poblacion,* Madrid, Alianza, 1955

erróneamente que el placer es malo en general, en lugar de proceder a una selección racional de los mismos Pero, en definitiva, lo que en la práctica busca el ascetismo es evitar el sufrimiento (o los sufrimientos mayores)

El principio de utilidad es, pues, *universal* Su finalidad es doble disminuir el dolor y aumentar el placer Funciona como criterio de la vida moral permite evaluar cada (intención de) acción en funcion de sus consecuencias en términos de sufrimientos y de placeres previsibles Bentham soñaba con una evaluación cuasi cuantitativa, con un cálculo

J S Mill se distancia claramente de la concepción materialista, sensualista y objetivante de su maestro Piensa que es posible y necesario jerarquizar los placeres de acuerdo con criterios *cualitativos* La evaluación cuantitativa sólo tendría sentido dentro de los límites de cada categoría de placer, previamente definida desde el punto de vista cualitativo De esta suerte, podría considerarse preferible una cantidad ínfima de un placer de gran calidad a una gran cantidad de placer vulgar

Además, Mill piensa que placer y dolor son relativamente indisociables A menudo el goce de los placeres superiores implica sufrimientos, pero eso no impide que se los prefiera a satisfacciones inferiores que no exigen casi esfuezo Los placeres superiores se asocian al desarrollo de las facultades humanas superiores Mill ha ido muy lejos por esta vía de la desmaterialización del principio de utilidad, hasta juzgar que a veces incluso un sufrimiento es más deseable que una satisfacción

> Vale mas ser un hombre insatisfecho que un cerdo satisfecho
> *(Utilitarismo)*

Las ideas de Mill vienen a complicar notablemente el proyecto utilitarista inicial En primer lugar, relativizan toda cuantificación con relación a una categoría de placeres dada y plantean la cuestión de la comparación entre cantidades desiguales de placeres (eventualmente asociados a dolores) En segundo lugar, plantean el problema relativo al establecimiento de la jerarquía de categorías de placer Es evidente que se puede dejar a cada individuo el cuidado de elaborar su escala hedonista Mill no discute la legitimidad de esta perspectiva hasta cierto punto y para conducir la vida privada, pero la misma dista mucho de satisfacerle por completo Por eso, apela a «jueces competentes», sabios-expertos en el arte de vivir, que determinarían la jerarquía de las diversas cualidades de los placeres

En resumen, Mill presenta la versión refinada del utilitarismo Es una versión aristocrática y elitista, pero que no abandonará la preocupación por llevar cada vez a más personas a niveles superiores de felicidad gracias a reformas sociales, económicas y políticas, pero sobre todo gracias al desarrollo de la educación

> El ideal utilitarista es la felicidad general, no la felicidad personal *(Utilitarismo)*

2 3 *El alcance colectivo*

El utilitarismo no es una moral que invite al individuo a preocuparse exclusivamente ni principalmente por su felicidad personal egoísta Interpretar de esta manera el principio de utilidad es contrario al espíritu de los fundadores y al de toda la tradición del utilitarismo moderno y contemporáneo El utilitarismo se caracteriza por su interés concreto por el bien común, por tomar en cuenta las consecuencias de una acción o una disposición sobre todas las personas afectadas El auténtico utilitarista debe tender al *máximo de felicidad del mayor número de individuos posible* La primera formulación de la máxima utilitarista es anterior a Bentham, que la encontró en Francis Hutcheson, discípulo de Hume y autor de *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) *(Investigaciones sobre nuestra idea de la belleza y de la virtud)*[12]

> La mejor accion es la que produce *la maxima felicidad del mayor numero de individuos posible*

El cálculo utilitarista de la maximización de los placeres y de la minimización de los sufrimientos debe hacerse considerando la suma total de felicidad y de infelicidad Ha de tener en cuenta a todos los interesados, es decir, el conjunto de una nación y, en última instancia, el conjunto de la humanidad A pesar de inspirarse en un principio ético, el ideal utilitarista no puede concretarse si no es mediante una *política* o, más precisamente, una organización institucional y jurídica del conjunto de la sociedad, inspirada en la racionalidad utilitarista De ahí la importancia esencial que Bentham otorgaría al arte de legislar, hacer y formular leyes, y de aplicar éstas conforme al derecho, que hace las veces de principio de utilidad a

[12] *Investigaciones sobre nuestra idea de la belleza y de la virtud* Madrid, Tecnos 1992

través de castigos y recompensas. Ésta es la perspectiva en que se ha desarrollado la temática benthamiana de la *panóptica* (etimológicamente: visión de todo), ideal arquitectónico funcional que debía permitir al (a los) vigilante(s) tener constantemente ante los ojos a los vigilados (por ejemplo, en una prisión). En el utilitarismo se encuentra una poderosa tendencia a la (re)organización, a la (re)construcción de la sociedad sobre bases empíricas verdaderas y medios funcionales. Éstos, en la mayoría de los casos, rompen con las tradiciones que se juzgan irracionales e ineficaces en lo que respecta al acrecentamiento de la felicidad y a la evitación del sufrimiento. Aunque en general muy favorable a la democracia parlamentaria, el utilitarismo también comprende tendencias tecnocráticas y de ingeniería social.

2.4. *Una ciencia y un cálculo empíricos*

La oposición entre el utilitarismo y las éticas llamadas «racionalistas», como la de Kant, no estriba en su relación con la razón, si por esto se entiende que sólo las últimas son auténticamente racionales. Se trata mucho más de la oposición entre el empirismo y el idealismo. *El utilitarismo es racional y empírico. ¿Qué quiere decir esto?*

- Las cuestiones de valor, de bien y de mal, no son zanjables con ayuda de un «sentido moral», de una «intuición ideológica», de una «deducción a partir de principios», etc., que se efectuaría *a priori,* independientemente de la experiencia sensible, verificable, comunicable y discutible. La moral es una disciplina que debe ejercerse *a posteriori,* empíricamente. Lo que está bien o mal es cuestión de experiencia, e incluso de experimentación activa, individual y colectiva.
- Es posible desarrollar una ciencia de la moral. Si se identifica el bien con el placer y el mal con el dolor, es posible elaborar un saber (un saber técnicamente aplicable) de lo que favorece los placeres y disminuye los sufrimientos. Este conocimiento se construye en forma progresiva. La ciencia del hombre, de la naturaleza humana —de la fisiología a la psicología— constituye su parte central. El utilitarismo pertenece a la categoría de las concepciones *cognitivistas* de la ética, para las que es posible un saber de lo *valioso* y ese saber debe servir como base de la acción individual y colectiva.

- Identificados con la experiencia del dolor y del placer, los valores (el bien y el mal) son radicalmente antropocéntricos. Estas nociones no tienen ningún sentido fuera de su relación con la forma de vida humana, no hay ni bien ni mal *en sí o absolutos*. Los valores no son trascendentes. Esta referencia del valor al ser humano se precisa más aún en función de las diversas sociedades y culturas, todas las cuales no tienen la misma concepción del bienestar. A pesar de su firme adhesión a la universalidad de la ciencia, el utilitarismo está abierto a un cierto relativismo cultural e histórico de los valores.
- El cálculo utilitarista que tiende a maximizar la felicidad y minimizar la infelicidad resulta posible sobre la base de la ciencia de la naturaleza humana, individual y colectiva, física y mental. En realidad, este cálculo da por supuesto un saber relativo a la sensibilidad humana y, al mismo tiempo, al encadenamiento causal de acontecimientos en el mundo. Sólo si se puede prever este encadenamiento (las consecuencias) y anticipar los efectos de una acción sobre todos los intereses es posible un cálculo objetivo de lo mejor. Lo mejor nunca será perfecto ni absolutamente seguro ésos son los límites de todo recorrido empírico y, por tanto, hipotético. Pero, a pesar de sus limitaciones, este cálculo distará mucho de ser inútil. No cabe duda de que su eficacia será superior a la de una acción que se realizara a ciegas, irracionalmente o en aplicación mecánica de principios éticos *a priori*, impermeables a las enseñanzas de la experiencia y, a menudo, indiferentes a las consecuencias concretas. La importancia del papel que desempeñan el conocimiento y el cálculo muestra que el utilitarismo se halla en las antípodas de un hedonismo del placer inmediato o de un eudemonismo inspirado en intuiciones o sueños de felicidad. La imaginación espontánea, personal o colectiva, no criticada racionalmente, es fuente de ilusiones y de errores, cuyas consecuencias, decepcionantes, traen consigo más sufrimiento que placer.
- Bentham había elaborado una serie de criterios con el fin de medir los placeres y los dolores y permitir el «cálculo de la felicidad». Tenía en cuenta la intensidad, la duración, el grado de certeza, el alejamiento en el tiempo, la fecundidad, la pureza, la extensión o la cantidad de personas afectadas. Pero también insistía en el hecho de que el utilitarismo no tenía otra ambición que la de sistematizar y hacer más obje-

tivo y seguro un recorrido que efectuamos todos y muy a menudo cuando nos proponemos actuar, a saber, el cálculo comparativo de ventajas e inconvenientes previsibles, para nosotros y para los demás.

2.5. *Un consecuencialismo no deontológico*

El utilitarismo es un consecuencialismo. No evalúa el acto examinando la pureza interior de la *intención* («querer hacer el bien»), sino sobre la base de las *consecuencias,* que son acontecimientos reales que afectan positiva o negativamente a las personas. Las morales de la intención abandonan las consecuencias de la acción al azar, la fatalidad o la inescrutable voluntad de dios.

Si se retoma la famosa distinción de Max Weber (1864-1920) entre *ética de la responsabilidad* y *ética de la convicción,* el utilitarismo pertenece, sin ninguna duda, a la primera categoría. Desde un punto de vista utilitarista, ser moral es asumir de manera responsable las consecuencias físicas de todo acto voluntario y reflexivo que produzca efectos en el mundo. Las morales de la convicción, por el contrario, próximas como están a las de la intención, exigen solamente el respeto absoluto de un valor, una creencia, un principio (por ejemplo, la no-violencia, la veracidad, la igualdad...), sean cuales fueren las consecuencias materiales y los efectos complejos (eventualmente destructores de otros valores) de ese respeto. Se inspiran en la máxima «Que perezca el mundo con tal de que se haga justicia».

Las morales deontológicas o del deber se aproximan a menudo a las morales de la intención y de la convicción. El respeto al deber, en especial en organizaciones rígidas en las que la obediencia es un valor supremo, puede convertirse en excusa de todas las irresponsabilidades, pues libera de la obligación de evaluar y juzgar personalmente. En la medida en que el deber —las reglas que han de seguirse— está definido con claridad, la ética deontológica exige su respeto puro y simple, sin tener en cuenta las consecuencias agradables o desagradables, que se consideran exteriores a la evaluación moral de la acción. El antieudomonismo de la moral del deber culmina allí donde se tiende a estimar, como Kant, que cuanto más nos cuesta la acción, más seguros podemos estar de que se ha realizado *por deber* y no en vista de satisfacción personal alguna.

La obra de J S Mill es una de las grandes fuentes del pensamiento democrático liberal Su principio básico es que cada individuo es el único juez de su placer y de su interés De donde la defensa milliana de tres conjuntos de libertades fundamentales 1) las libertades de conciencia, de pensamiento y de palabra, las libertades de gusto y de preferencia (cada uno debe poder determinar libremente su placer y su interés), 3) la libertad de asociación (formación de comunidades que reunen a los individuos que comparten los mismos gustos, intereses, placeres)

La sociedad engendrada a partir de estas libertades y preocupada por protegerlas debe respetar ante todo la *esfera privada,* es decir, el espacio de vida en que las acciones de un individuo sólo tienen consecuencias para él La sociedad debe respetar el *pluralismo,* es decir, la diversidad de las comunidades que componen la sociedad y que defienden sus propios intereses Mill concede enorme importancia al valor de la diversidad y a la consideración de las minorías

En esta perspectiva, el papel del Estado es ante todo negativo y mínimo Sólo tiene que vigilar que el juego de las libertades y de los intereses individuales y colectivos se practique sin violencia, que el interés de unos no usurpe indebidamente las libertades de los otros No tiene que definir cuáles deben ser esos intereses

> El unico fin para el que es legitimo ejercer la fuerza sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es el de impedirle que perjudique a los demás Su propio bien, físico o moral, no es razon suficiente No es legítimo obligarlo a hacer o a no hacer algo en nombre de lo que sería mejor para él o de lo que lo haría mas feliz, ni porque, a juicio de los demás, sería más sabio o incluso mas justo obrar de tal o cual suerte [ ] En lo que respecta a si mismo, su cuerpo propio y su espíritu, el individuo es soberano *(Sobre la libertad)*

Pero Mill es plenamente consciente de que, para que el principio fundamental del utilitarismo —la máxima felicidad del mayor número de individuos posible— se realice efectivamente, el papel del Estado no puede ser simplemente negativo En la sociedad, tal como existe, los individuos tienen una relación extremadamente desigual con el principio de utilidad, que favorece a unos en detrimento de otros El ideal utilitarista de Mill es que cada individuo pueda expandirse al máximo de sus facultades Pero para eso es preciso cultivar estas facultades, y el contexto en que éstas se expresan ha

de ser favorable En una sociedad bien administrada, la expansión de la libertad y de la felicidad de los individuos es favorable al conjunto de la sociedad Tambien Mill otorga, en la evaluación moral, la misma importancia a sí mismo que a los otros En esta perspectiva, se remite explícitamente a la regla evangélica «Trata a tu prójimo como a ti mismo» Esta regla sólo será una primera expresión de la máxima utilitarista bien comprendida Se advierte hasta qué punto puede el utilitarismo alejarse del individualismo egocéntrico y materialista a corto plazo, al que con tanta frecuencia se le ha querido reducir

El ideal político de Mill es la democracia representativa, interesada en no aplastar al individuo ni a las minorías bajo la masa de la mayoría y de la opinión dominante Mill concedía una importancia fundamental a la educación, clave, a su juicio, de una aplicación *cualitativa* del principio de utilidad Él mismo tuvo actividad política hacia el final de su existencia y fue uno de los primeros defensores del voto de las mujeres

2 7 *El utilitarismo una corriente filosófica subestimada*

El utilitarismo constituye una corriente de pensameinto extensa, compleja, polimorfa Va de toscas expresiones sensualistas a concepciones claramente espiritualistas Así, sería posible presentar el pensamiento de Bentham y Mill acentuando hasta tal extremo las diferencias entre ellos que, pese a que ambos filósofos son referencias fundadoras clasicas del utilitarismo, parecerían no tener prácticamente nada en común Esta diversidad interna no es tanto un signo de confusión o de indecisión del pensamiento utilitarista como una indicación de la seriedad y la profundidad con que se absorben y se analizan los problemas éticos, con la firme intención de encontrar soluciones aplicables y realistas Demasiado a menudo los pensadores «continentales» ignoran la riqueza y la complejidad del utilitarismo y se forjan de esta cuasi «no-filosofía anglosajona» una imagen simplista, caricaturesca y fácil de criticar o menospreciar Por esta razón, el espíritu mismo del utilitarismo se reduce, tan completa como abusivamente, a sus desviaciones Desviaciones que por cierto no son difíciles de encontrar en el mundo contemporáneo individualismo egocéntrico, materialismo desprovisto de todo auténtico sentido del valor, el pensamiento de los medios que ignora los fines, el oportunismo, la especulación económica, el economicismo preocupado únicamente por la producción y el consumo de bienes materiales

Esta situación ha creado un grave malentendido en los países con tradición filosófica de inspiración francesa o alemana la tendencia a no querer reconocer que el talante utilitarista impregna la civilización occidental en extensión planetaria o a reducir el utilitarismo difuso a sus desviaciones y caricaturas Es fácil denunciar verbalmente el utilitarismo una vez deformado de esta manera Pero estas críticas no afectan a la dinámica utilitarista, porque la desconocen y porque es poderosa Es cierto que el utilitarismo merece críticas, particularmente en sus abusos Pero también deberían reconocerse sus méritos su eficacia práctica y sus aportaciones a nuestra civilización El pensamiento ‹continental› ganaría mucho si lo conociera mejor

2 7 1 Un humanismo progresista

El utilitarista tiene confianza en la capacidad del hombre para hacerse cargo de su destino y mejorar su condición terrestre Su ética es la de la responsabilidad y cree en los progresos de la ciencia y de la técnica para prever y modificar el curso de los acontecimientos En ciertos respectos, esta posición se aproxima a la de la Ilustración, pero el valor que concede a la razón y al saber teórico es menos idealizado La razón es mucho menos un ideal que un medio, el fin no es racional, no es dado por la razón, pues se trata del placer y la felicidad Pero este origen no racional de la finalidad de la humanidad no arrastra al utilitarismo por la senda del irracionalismo, tanto menos cuanto que considera que el placer y el sufrimiento también son objeto de la ciencia del hombre El utilitarismo apunta a intereses sensibles, que muy a menudo el racionalismo desdeña Permanece muy atento a la economía, productora de bienes y, por tanto, de bienestar, precisamente cuando, a lo largo del siglo XIX, Inglaterra se industrializa mientras Francia continúa siendo agrícola

El utilitarismo ha contribuido enormemente a la promoción de las libertades fundamentales del individuo, que el Estado laico debe respetar y proteger Esta protección implica la distinción entre un espacio público universalmente regulado por la ley que garantiza, por un lado, el bien común y, por otro lado, las comunidades particulares (religiosas, por ejemplo) que persiguen intereses propios, así como las esferas privadas individuales, en cuyo seno se ha de poder escoger libremente el placer personal El Estado no tiene por qué intervenir en estas comunidades ni en la vida privada Asegurado el bien común y protegidas las libertades individuales, debe reinar la tolerancia

2 7 2 Más allá del antropocentrismo

El utilitarismo es antropocéntrico en el sentido en que niega la existencia de valores trascendentes, absolutos, metafísicos o teológicos Si se reducen los valores a la pareja sensible de placer y dolor y a lo que es objeto de interés (para el deseo, la necesidad, la voluntad), el utilitarismo afecta sólidamente a todo valor moral en el mundo de la vida sensible y volitiva Pero esta vida no se limita a la forma de vida humana Desde el momento en que deja de considerarse la razón (el logos) como criterio de legitimidad del enfoque etico, resulta natural entender las consideraciones morales más allá de la esfera humana En efecto, tradicionalmente se piensa que la razón es lo que distingue al ser humano en el seno de la naturaleza, y que sólo los seres dotados de razón son sujetos éticos, es decir, sujetos de derechos y de deberes Si, por lo que respecta a la determinación del status moral, el criterio deja de ser la capacidad racional para ser la facultad de *sentir* o incluso de tener *intereses*, ya no hay motivo para limitar la comunidad exclusivamente a los seres humanos Es lo que el fundador del utilitarismo había percibido perfectamente

> La cuestion no reside en saber si pueden razonar, ni en si pueden hablar, sino en si pueden sufrir *(An Introduction to the Principles of Morals and Legislation)*

Bentham se proponía hablar de los animales, tan absolutamente desvalorizados por ciertos cartesianos Pero, partiendo de la noción central de «interés», los utilitaristas del siglo XIX han podido extender la consideración moral igualmente a las plantas el árbol, por ejemplo, tiene interés en recibir suficiente agua El utilitarismo ha demostrado ser una tradición propicia para el desarrollo de un status moral para los animales o los seres vivos en general, ya sea a partir de la comprobación de que pueden sufrir o de que tienen intereses Por esta razón, los movimientos de defensa de los «derechos de los animales» y, más globalmente, las corrientes de ética ambiental (o ecoética), han prosperado primero y más en el mundo anglosajón (por ejemplo, los trabajos del filósofo australiano Peter Singer, como *Animal Liberation* en 1975, y *Practical Ethics* en 1993, en el dominio de la bioética)

2.7.3. Dificultades harto reales

La creciente complejidad de la corriente utilitarista, notable ya desde sus orígenes mismos, ha dado lugar a otras tentativas de respuesta a dificultades harto reales. Recordemos dos de ellas a modo de conclusión.

Una parte esencial de la doctrina utilitarista estriba en la previsión de las consecuencias y en la evaluación de la manera en que éstas afectarán a todos los interesados. No cabe duda de que se trata de un cálculo extremadamente difícil y, en gran parte, irrealizable, vista la infinita complejidad de las causas y los efectos y la relativa imprevisibilidad de cada reacción individual. La dificultad crece a medida que se aumenta el alcance espacial y temporal de lo que se quiere tomar en cuenta. Muy pronto se esfuma en la impredictibilidad. Esa dificultad lleva consigo dos peligros.

El primero es la duplicación de la voluntad tecnocratica de dominio, control y predicción: cuanto más tecnocientíficamente organizado esté el mundo —la naturaleza, la sociedad—, tanto más predictibles y dominables serán las consecuencias de una decisión.

El segundo es el exceso inverso, que consiste en que, puesto que de todos modos los efectos de nuestros actos se nos escapan, es inútil intentar anticiparlos y determinarlos en función de perspectivas inciertas que podríamos imaginar.

La actitud a la que se tiende huye de estos dos extremos, que proceden, uno y otro, de una evaluación errónea de la condición humana. Ante el curso de las cosas, incluido lo que concierne a las secuencias de acontecimientos que él mismo desencadena, el hombre no es ni omnipotente u omnisciente, ni totalmente ciego o impotente. Por tanto, es necesario que sea *prudente*, virtud aristotélica que en nuestros días se evoca con frecuencia, y *vigilante*, es decir, acompañante permanente y atento de los procesos en los que tiene la posibilidad de intervenir, con el fin de corregir en el buen sentido, toda vez que sea necesario, el curso de las cosas. Desde este punto de vista, el utilitarismo se identifica con el pragmatismo.

La segunda dificultad es la de la *subjetividad*. Felicidad, placer, infelicidad, sufrimiento, son, en gran parte, nociones que evocan experiencias muy variables, no objetivables y no universalizables. También aquí se insinúa un doble riesgo. O bien se tiende a reducir estas nociones a su mínimo denominador comun, es decir, que se adopta de ellas un enfoque radicalmente materialista y cuasi biológico: la felicidad consiste entonces en tener buena salud, no padecer carencias vitales y no correr peligro físico. O bien se renuncia a

toda perspectiva común o universal y se dejan por completo las nociones utilitaristas a la conciencia individual. Pero entonces resulta imposible toda política utilitarista, toda moral colectiva, todo sentido del «bien común», con la consecuencia de la atomización social (yuxtaposición sin comunicación de los individuos y los grupos) o del enfrentamiento de sensibilidades, deseos e intereses divergentes, es decir, de la guerra y su cortejo de sufrimientos. También en esto parecería que la vía practicable debiera ser la media, pero con la misma justificación es posible concebir muchas vías medias. Todas estas cuestiones son decisivas para nuestra civilización tecnocientífica y multicultural.

El pensamiento utilitarista, característico de la filosofía moral inglesa y anglonorteamericana, mantuvo su vitalidad en el siglo XX, a lo largo del cual se enriqueció gracias al contacto con otras corrientes. Entre éstas, mencionemos la filosofía del lenguaje y la bioética.

El encuentro con la filosofía del lenguaje ha conducido al desarrollo del análisis rebuscado del lenguaje moral (por ejemplo, el inglés Richard Melvin Hare, *The Language of Morals*, 1952)[13].

El encuentro con la bioética ha dado la oportunidad al utilitarismo de precisar y aplicar, en el contexto de la evaluación y la gestión de la Investigación y del Desarrollo Tecnocientíficos contemporaneos, sus principales instrumentos conceptuales (utilidad, cálculo de relación entre ventajas e inconvenientes, intereses privados e intereses colectivos). Así, este encuentro renueva también la antigua complicidad entre el utilitarismo y el pensamiento económico.

LECTURAS SUGERIDAS

BOSS, G., *John Stuart Mill: induction et utilité*, París, PUF (Philosophies, 28), 1990.

CANTO-SPERBER, M., *La philosophie morale britannique*, París: PUF (Philosophie moral), 1994.

LAVAL, C., *Jeremy Bentham: le pouvoir des fictions*, PUF (Philosophies, 47), 1994.

MILL, J. S., *Bentham*, Madrid, Tecnos, 1993.

— *Sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 1970.

— *Utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1994.

[13] *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

CAPITULO IX

El pensamiento evolucionista: teorías científicas, filosofías e ideologías

1 LA REVOLUCION DARWINIANA

- El dogma tradicional de la inmutabilidad metafísica y teológica de las especies naturales
- El transformismo lamarckiano complicidades entre el pensamiento evolucionista y el finalismo
- La revolucion darwiniana ideas esenciales e implicaciones filosoficas
- Neodarwinismo y biotecnología ¿intervenir en la Evolucion?

> PALABRAS CLAVE
>
> • azar • bioetica • caracter adquirido • darwinismo • especie • eugenesia • evolucion • evolucionismo • fijismo • finalidad • finalismo • gen • genetico • lucha por la vida • naturaleza • neodarwinismo • seleccion natural • tiempo • transformismo

Probablemente el cambio radical de perspectiva que introdujo Darwin sobre la naturaleza y el lugar del hombre en el universo haya tenido consecuencias de mayor calado aún que el descentramiento copernicano A poco más de medio siglo de la aparición de *El origen de las especies,* Kant estimaba que la biología no tendría nunca su Newton, pues es inconcebible una ciencia del desarrollo del ser vivo En efecto, Kant se adhería a la interpretación finalista del mundo vivo y llegaba a la conclusión de que toda captación auténticamente científica del mismo, fundada en la causalidad mecá-

nica, era insuficiente Comencemos, pues, por precisar las concepciones dominantes a comienzos del siglo XIX

1 1 *Del fijismo al transformismo*

1 1 1 El fijismo aristotélico-cristiano

Antes del desarrollo de la biología moderna impulsada por Darwin, se admitía en general que las especies naturales fueron creadas y definidas por dios con sus caracteres esenciales El orden natural, pues, es fundamentalmente fijo su estabilidad es onto-teologica, esto es, que arraiga en la voluntad de dios o en la naturaleza misma de las cosas La idea de una transformación o de una evolución de las especies es inconcebible La ciencia del ser vivo es principalmente descriptiva y *clasificatoria,* de acuerdo con el metodo del gran naturalista sueco Carl von Linneo (1707-1778) Todo se explica en el interior de ese marco estático los fósiles son los restos de especies que diferentes cataclismos han hecho desaparecer y carecen de todo vínculo de filiación con las especies actuales, la gran variedad individual y racial en el seno de una misma especie se explica por la imperfección de la materia y la generacion concreta de un arquetipo único la forma específica esencial La inspiración es platónico-aristotélica o tomista y el saber así constituido sigue siendo premoderno

1 1 2 El transformismo según Lamarck

El naturalista francés Jean Baptiste de Monet, caballero de Lamarck (1744-1829), es el primero en articular de manera sistemática un conjunto de ideas en oposición a la tradición fijista Su obra más importante es la *Philosophie zoologique* (1809) *(Filosofía zoológica)*[1], con las siguientes tesis principales

- la transformación diacrónica de las especies,
- dos causas fundamentales de transformación
  - los cambios en el medio, que producen nuevos obstáculos y nuevas necesidades,
  - los esfuerzos repetidos del ser vivo para adaptarse al medio,

[1] *Filosofía zoologica* Barcelona, Alta Fulla, 1986

- la herencia de los caracteres adquiridos por el individuo, a consecuencia del ejercicio repetido y convertido en hábito de comportamiento

El transformismo reconoce, por tanto, una *finalidad* en las modificaciones orgánicas, finalidad asociada a la voluntad, a los esfuerzos desplegados por un ser vivo *para* adaptarse En cambio, un organo que no se utiliza, sin función y en consecuencia sin finalidad, se atrofia y termina por desaparecer La funcion es lo que mantiene, desarrolla, modifica o «crea el órgano» Y lo que de esta manera adquieren o pierden los padres, se transmite a los descendientes El ejemplo famoso es el del cuello de la jirafa, que se habría alargado progresivamente debido a los esfuerzos repetidos por generaciones de jirafas con el fin de alcanzar las copas de los árboles en un medio que no ofrecía casi otro medio de alimentación

> Asi los esfuerzos en un sentido cualquiera, sostenidos durante mucho tiempo o realizados de manera habitual por ciertas partes de un cuerpo vivo, para satisfacer necesidades exigidas por la naturaleza o por las circunstancias extienden esas partes y las llevan a adquirir dimensiones y forma que nunca habrian adquirido si esos esfuerzos no se hubieran convertido en accion habitual de los animales que las realizaron [ ] Ahora bien, todo cambio adquirido en un organo [ ] se conserva luego a traves de la generacion *(Filosofía zoologica)*

1 2 *Darwin*

Charles Darwin (1809-1882) estudia en Edimburgo y en Cambridge, pero lo que decidirá en realidad su vocacion de científico, a pesar de que su primera intencion habia sido abrazar la carrera eclesiastica, fue su viaje como naturalista alrededor del mundo, y sobre todo a America del Sur (1831-1836), a bordo del *Beagle* La personalidad de Darwin es compleja lo esencial de sus ideas revolucionarias cristaliza muy pronto (entre 1830 y 1840), pero se abstiene de publicar sus observaciones y teorías, por prudencia científica y, tal vez principalmente, por escrúpulo moral Darwin preveía perfectamente las implicaciones religiosas, éticas y sociales de sus hipótesis relativas a la evolucion de la vida y, sobre todo, a la aparición del hombre Y lo que preveía no dejaba de inquietarlo No cabe duda de que ésta fue una de las razones por las cuales en *El origen de las especies* no se trata la cuestión del hombre Para ello habra que es-

perar la obra de 1871 *The descent of man, and selection in relation to sex (El origen del hombre)*[2]

Las vacilaciones tenían todavía a Darwin en una situación difícil cuando, en 1858, un joven naturalista, Alfred Wallace, le dio a conocer un manuscrito original Este manuscrito contenía hipótesis muy parecidas a aquéllas en que Darwin meditaba desde hacía veinte años y aún inéditas La dificultad se resolvió gracias a la intervención de amigos comunes, que organizaron una sesión pública en la que se presentaron simultáneamente las ideas de Darwin y de Wallace, aunque dejando claro la indiscutible anterioridad de las del primero Tras este molesto episodio, Darwin se decidió a publicar su libro más importante *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life* (1859) *(El origen de las especies)*[3] El éxito fue inmenso la primera edición se agotó el mismo día de su aparición A la vez que destacaba la originalidad de su trabajo, Darwin reconocía sus deudas Entre éstas, la más decivisa no parece dirigirse a un naturalista, sino a un economista, Thomas Robert Malthus (1766-1834), de quien Darwin había leído *An Essay on the principle of population as it affects the future improvement of society* (1798) *(Primer ensayo sobre la población)*[4] Según éste, una población aumenta siempre más rápido que los medios de subsistencia (la producción de bienes) Esta circunstancia acarrea inevitablemente la lucha por la existencia y la supervivencia del más fuerte Así, pues, la idea de una *selección* de los más aptos para la lucha por la vida ya se ha enunciado y aplicado respecto de la sociedad humana Malthus pensaba que la única solución era el control de los nacimientos mediante la abstinencia, sobre todo en las clases desfavorecidas, más prolíficas y menos preparadas para la lucha por la vida Desaconsejaba la asistencia social, que agravaba el problema en lugar de resolverlo Ciertas ideologías surgidas del darwinismo no dejarán de volver a estas ideas básicas para radicalizarlas

1 2 1 La noción de evolución

El término no aparece (o casi no aparece y sólo lo hace de manera no significativa) en Lamarck (que habla de «transformismo»), ni en Darwin, que utiliza la fórmula «descendencia con modificación»

---

[2] *El origen del hombre* Madrid, Edaf, 1982

[3] *El origen de las especies* Madrid Edaf 1980

[4] *Primer ensayo sobre la poblacion,* Madrid, Alianza, 1995

Y es que el significado tradicional de la palabra no convenía en absoluto a las nuevas ideas

En efecto, tradicionalmente «evolución» designaba un proceso de desarrollo programado y finalizado el conjunto de etapas por las que un ser debe pasar para alcanzar su forma adulta y perfecta La evolución es el paso progresivo de una forma potencial (pre-forma), en germen, a una forma plenamente expandida y actual Las diferentes fases del desarrollo de un embrión ejemplifican esta manera de entender la evolución

El filósofo Spencer (contemporáneo de Darwin) es quien introducirá el término «evolución» y lo convertirá en la palabra dominante de su gran sistema filosófico y destinada a formar parte de la biología moderna, así como de todas las otras ciencias Pero el uso de Spencer, a pesar de haber sido determinante para el éxito del término, es ambiguo y poco darwiniano Spencer no rompe con el finalismo su evolucionismo es un progresismo cuya ley cree él conocer

Hoy, «evolución y evolucionismo» se han impuesto, pero no por eso se ha disipado verdaderamente la ambiguedad Muchos autores (sobre todo filósofos) siguen asociando la evolución a uno u otro finalismo y el pensamiento religioso no parece poder asimilar de otra manera la revolución darwiniana, que a veces se extiende a toda la cosmogénesis (desde las primeras partículas subatómicas a las macromoléculas, base de los organismos más primitivos) El hombre se presenta así como el fin de un proyecto biocósmico que se extiende a miles de millones de años Sin embargo, en la medida en que el evolucionismo sirve como marco teórico de investigación para las ciencias biológicas contemporáneas, este finalismo no tiene cabida Para poder ser correctamente aplicada al pensamiento darwiniano y al neodarwinismo contemporáneo, la idea de evolución debe ser despojada de toda referencia a la finalidad o a un proyecto prefigurado de alguna manera en la naturaleza de las cosas En sentido darwiniano, la evolución está bajo el signo de lo aleatorio, lo imprevisible y el mecanismo

1 2 2 Las ideas fundamentales

He aquí cuatro aspectos esenciales de la concepción de Darwin

- *El modelo* una fuente esencial de la teoría darwiniana ha sido la observación de la *selección artificial* de las variedades domésticas, animales y vegetales Pero era imposible transportar tal cual a la naturaleza salvaje este modelo de la ganade-

ría y la agricultura sin postular un Selector, un dios que escoge las especies en función de criterios y de fines Como científico, Darwin se negaba a tal antropomorfismo finalista

- *Las pequeñas variaciones* las especies no son ni uniformes ni inmutables de una generación a otra son innumerables las pequeñas diferencias que distinguen los individuos entre sí y los padres de su descendencia Darwin piensa que estas pequeñas variaciones aparecen espontaneamente y de manera aleatoria No son ni el resultado de un esfuezo de adaptación individual (Lamarck), ni el efecto de una finalidad que transforme la especie segun una ley inmanente o trascendente
- *La selección natural* las pequeñas variaciones espontáneas traen o no ventajas a los individuos, habida cuenta del medio en el que viven y que también se ve afectado por transformaciones En la lucha por la vida sobrevivirán los individuos que el azar ha privilegiado otorgandoles una diferencia útil en un determinado medio Estos individuos contribuirán a eliminar a los que no han sido beneficiados por esa aportación y transmitirán su diferencia a su descendencia Así, poco a poco, aparecerá una nueva raza o una nueva especie, a la vez que otras quedarán eliminadas En cuanto a los individuos portadores de diferencias negativas, la lucha por la supervivencia los destruirá rápidamente, antes incluso de tener la posibilidad de reproducirse

> La selección actua solamente por acumulacion de variaciones muy ligeras o mas acentuadas, provocadas por condiciones exteriores o por el simple hecho de que el hijo no es identico a sus padres (Carta a Asa Gray, 1857)
>
> Toda la naturaleza esta en guerra, un organismo con otro o con la naturaleza exterior Al ver el lado bueno de la naturaleza, se podría dudar de esto a primera vista, pero la reflexion probara indefectiblemente que asi es *(Esbozo del origen de las especies ensayo de 1844)*[5]

- *La no transmisión de los caracteres adquiridos* contrariamente a lo que pensaba Lamarck, Darwin estima que los comportamientos que un individuo desarrolla en el curso de sus esfuerzos de adaptación y que eventualmente han llevado a

---

[5] Incluido en *Evolution by Natural Selection* como parte II «Charles Darwin Essay of 1844», Cambridge University Press, 1958

modificaciones orgánicas, no se transmiten a su descendencia Únicamente pueden transmitirse los caracteres que aparecen espontáneamente y que salen airosos de la prueba de la selección natural, es decir, que han presentado una ventaja en la lucha por la vida

1 2 3 Alcance de la revolución darwiniana

Para tomar conciencia del alcance de la revolución darwiniana es menester no perder de vista las características principales de la imagen de la naturaleza que viene a destruir una naturaleza fundamentalmente estable y ordenada, querida por dios, sólo es inteligible en su funcionamiento y evolución si se parte de la nocion omnipresente de finalidad (fines en la naturaleza, intenciones de dios), de una naturaleza en que la distinción de las especies es ontológica (necesaria, esencial e inmutable), una naturaleza cuya «vejez» no supera unos cuantos milenios (menos de diez mil años desde la creación divina), una naturaleza en que el hombre ocupa un lugar soberano y ontológicamente distinto, pues es el único ser vivo que tiene un alma supranatural *Nada* de todo eso resiste el potencial revolucionario del pensamiento darwiniano, que subraya lo siguiente

- El papel del *azar* vicisitudes de las pequeñas variaciones, vicisitudes de las modificaciones del medio, vicisitudes de la lucha por la vida La contingencia es universal Si la selección natural deja triunfar al más apto, la superioridad de éste sólo tiene sentido en relación con un medio, con condiciones de vida, por sí mismas no necesarias y que pueden cambiar Ahora bien, este cambio podría ser de tal índole que las formas de vida aparentemente más elementales o rudimentarias resulten más aptas para sobrevivir en el nuevo medio La noción de «superioridad» no es absoluta sólo tiene contenido en relación con un medio y puede transmutarse en su contrario si el medio cambia Además, ¿cómo juzgar la superioridad entre especies que pertenecen a medios diferentes y que no entran en competencia?

> Parece completamente imposible juzgar la superiodad relativa de los tipos de distinta clase pues, ¿quien podra, por ejemplo, decidir si una sepia es superior a una abeja [ ] En la lucha compleja por la existencia, es perfectamente posible que haya crustaceos, incluso poco elevados en su clase, que puedan imponerse a los cefalópodos, el tipo superior de moluscos [ ] De esta suerte vemos cuan difícil, por no decir imposible, es com-

> parar el grado de superioridad relativa de los organismos imperfectamente conocidos que han compuesto las faunas de los diversos periodos sucesivos *(El origen de las especies)*

Así, pues, el azar no sólo parece reinar a corto plazo y localmente (las pequeñas variaciones seleccionadas en un contexto), sino también a largo plazo y globalmente la sucesión de las especies y las edades geológicas Nada permite identificar un progreso absoluto, que, por lo demás, volvería a introducir un finalismo con la especie humana como meta

- *El estallido de los cuadros temporales* Darwin sólo es uno de los actores de la reestructuración de la temporalidad, que debe mucho a los paleontólogos y a los geólogos, entre los cuales Darwin tenía amigos El ser vivo se temporaliza, incluso la especie humana *apareció* en un momento determinado del proceso, y las leyes de la selección natural que hoy actúan han actuado siempre No hay por un lado el tiempo del origen (la creación del mundo y las especies) y por otro lado el tiempo posterior de la naturaleza creada y la historia humana La revolución copernicana y galileana, fuente de la física moderna, se caracteriza a la vez por la unificación del espacio (fin de la distinción entre el espacio terrestre y el espacio sideral) y su estallido (inmensidad o infinitud) La revolución darwiniana ilustra la unificación y el estallido del tiempo Hacia el pasado, el tiempo se ahonda cada vez más vertiginosamente, pues se pasa de unos milenios a una edad del mundo vivo que hoy se calcula en más de tres mil millones de años Pero también comienza a plantearse la cuestión relativa a un abismo temporal futuro, lo que suscita interrogantes todavía más excitantes sobre el porvenir del hombre ¿Qué será del hombre dentro de un millón, diez millones o cien millones de años, puesto que el fin de los tiempos no parece que vaya a producirse mañana?
- La uniformación del tiempo biológico y el geológico coincide con la extensión ilimitada de la *ciencia causal y mecanicista* Un acontecimiento es producido por una causa que es un acontecimiento anterior, y no por una suerte de atracción procedente de una finalidad o una situación futura En principio, una causa es un acontecimiento natural (físico o material), repetible, cuantificable y técnicamente utilizable para producir o no efectos deseados

El saber de Darwin dista mucho todavía del refinado dominio tecnocientífico de los mecanismos de la evolución Pero establece

los marcos teóricos favorables a la conquista progresiva de estos conocimientos y de este dominio. Por último, nunca hay que perder de vista, aun cuando sólo quede implícito, que lo que Darwin dice de las especies naturales vale también para la especie humana, cuya «naturalización» realiza él precisamente.

1.3. *La síntesis neodarwiniana contemporánea*

1.3.1. De Darwin a la genética contemporánea

El marco teórico definido por Darwin es integralmente causal, pero le son por completo ininteligibles los procesos y los mecanismos biológicos profundos que postula. No se sabe nada de qué es lo que gobierna las «pequeñas variaciones espontáneas» que el naturalista observa, no se sabe nada de la manera en que se transmiten de generación en generación las variaciones que la selección natural conserva.

El biólogo alemán August Weismann (1834-1914) imagina un marco en cuyo seno estos elementos podrán tener lugar. Distingue dos tipos de materia viva en la constitución de todo organismo: el *soma* y el *germen*. Únicamente este último se transmite de una generación a otra gracias a la reproducción y determina los aspectos del organismo, es decir, el *soma* —el cuerpo— que se destruye por completo con la muerte del individuo. Así, el *soma* es algo así como la envoltura efímera y transitoria del *germen* que gobierna su configuración. El determinismo va del *germen* al *soma* —una modificación del *germen* repercutirá en la generación nueva—, pero ningún carácter adquirido por el *soma* se transmite al *germen*.

A partir de estos trabajos de Weismann se comenzará a hablar, a principios del siglo XX, de «neodarwinismo» y a (re)descubrir los trabajos de un religioso austro-checo, Johann Gregor Mendel (1822-1884), que datan en realidad de la época en que Darwin publicaba *El origen de las especies*, pero que en su momento pasaron totalmente inadvertidos. La síntesis de los resultados de Darwin y de los resultados de Mendel es lo que constituye el origen de todas las teorías neodarwinianas contemporáneas que la biología molecular y la genética no han cesado de afinar.

Mendel extrae todas las conclusiones lógicas de sus observaciones relativas principalmente a cruces sistemáticos de variedades de guisantes. Así llega a enunciar algunos principios directores de la ciencia de la herencia o genética.

- los caracteres visibles son condicionados por determinantes invisibles (los genes) que se transmiten de una generación a otra,
- cada individuo posee un doble juego de determinantes, uno de los cuales proviene del padre y el otro de la madre, y sólo transmite uno,
- la reproducción opera una combinatoria de determinantes que es la fuente principal de las diferencias intergeneracionales,
- cuando se heredan determinantes distintos, pueden ser recesivos o dominantes, es decir, que uno de los dos se expresa en detrimento del otro (por ejemplo, el determinante de los pétalos rojos es dominante respecto del determinante de los pétalos blancos)

Un corolario importante del mendelismo es el *polimorfismo* la gran diversidad genética, no sólo aparente, sino también invisible (genes recesivos) de una población El polimorfismo constituye como un stock de variedades potenciales susceptibles de expresarse según las generaciones y las condiciones de existencia

La historia subsiguiente de la biología en el siglo XX se caracterizará sobre todo por la concreción física y técnica de lo que la teoría preveía de manera más abstracta la naturaleza química de los genes, la estructura en doble hélice del conjunto del genoma (ADN), los mecanismos de acuerdo con los cuales los genes se expresan y condicionan un organismo, los factores que ocasionan modificaciones de los genes o mutaciones, las modalidades de propagación de los genes en el seno de una población (genética de las poblaciones)

1 3 2 Perspectivas tecnocientíficas y cuestiones (bio)éticas

Desde hace dos o tres décadas, la capacidad técnica de control y de modificación directa del genoma de los seres vivos no ha dejado de aumentar Aun cuando Darwin no podía anticipar en absoluto su posibilidad precisa, ésta se hallaba ya en cierto modo inscrito en el corazón mismo de su ambición teórica En efecto, por una parte, su modelo heurístico, fuente de inspiración primera, era la selección artificial (ganadería, horticultura), es decir, la intervención humana creadora en la evolución, y, por otra parte, su voluntad de elaborar una biología científica sin finalismo, que se atuviera exclusivamente a la determinación de las causas eficientes y mecáni-

cas tenía que desembocar, en caso de éxito del proyecto, en las posibilidades y los desarrollos operatorios de manipulación de la materia viva. A partir del momento en que se conoce el encadenamiento de la causa y el efecto, nada impide tratar de modificar la causa para modificar y controlar el efecto. A partir del momento en que se postula que la evolución es un conjunto de procesos aleatorios y ciegos, nada impide intervenir e influir localmente en un sentido o en otro. Nada impide introducir finalidades (humanas) allí donde reina el azar. ¿Por qué no reprogramar una bacteria con un gen de origen humano para que produzca una sustancia útil al hombre? Y, puestos en ello, ¿por qué no modificar genéticamente plantas y animales a fin de dotarlos de tales o cuales características y según fines que han decidido los seres humanos?

¿Por qué no aplicar este saber-hacer también al hombre mismo, «naturalizado» por la ciencia darwiniana y cada vez más «operable» por las biotecnologías y las tecnociencias biomédicas? ¿Por qué no eliminar así, si acaso de manera hereditaria, enfermedades de origen genético? ¿Por qué —y llegamos a la cuestión de la eugenesia— no manipular el genoma humano para que los individuos presenten tales o cuales características deseables?

Todas estas cuestiones y muchas otras se plantean hoy en día en un campo de reflexión nuevo, interdisciplinario, complejo, cuyas apuestas filosóficas, teóricas *y* prácticas (éticas y políticas), son muy importantes. En general se conoce este campo como «bioética».

Con estos interrogantes, no se trata ya tanto de problemas y de teorías científicas como de prácticas e ideologías. Pero muy pronto han apelado al darwinismo pensadores que soñaban con la organización y la evolución de la sociedad humana, y en absoluto con la descripción y la explicación de las transformaciones de plantas y animales.

LECTURAS SUGERIDAS

BUICAN, D., *Histoire de la génétique et de l'évolutionnisme en France,* París, PUF (Histoires), 1984.

CHAPEVILLE, F., *Le darwinisme aujourd'hui,* Paris, Seuil (Point sciences), 1979.

DROUIN, J. M. y LENAY, C., *Théories de l'évolution (Une anthologie),* París, Presses Pocket, 1990.

RUSE, M., *Tomándose a Darwin en serio,* Barcelona, Salvat, 1994.

— *La revolución darwinista,* Madrid, Alianza, 1983.

- La sintesis evolucionista de Spencer
- La aplicacion de las ideas darwinianas a la sociedad y a la ciencia
- El debate en torno al evolucionismo no esta cerrado

PALABRAS CLAVE

• creacionismo • darwinismo social • epistemologia evolucionista • eugenesia • evolucionismo • ideologia • liberalismo • ley de la evolucion • lisenkismo • racismo • sociobiologia

2 1 *La síntesis filosófica de Spencer*

Ingeniero y autodidacta en filosofía, Herbert Spencer (1820-1903) publica en 1852 un artículo titulado «The Development Hypothesis», primera formulación del evolucionismo en tanto perspectiva filosófica general, que a partir de 1860 se transmutara en empresa sistemática la elaboración de una gran síntesis filosófica, fundada en la ley de la evolución y capaz de explicar la totalidad del universo fenomenal y de los devenires que en él se observa El sistema de Spencer se expresa a través de una serie de volúmenes titulados *Principles of* *(Biology, Sociology*, etc), el primero de los cuales lleva el titulo de *First Principles* (1862)[6] Esta filosofía no constituye una simple extrapolación a partir de Darwin, sino que despliega más bien un marco muy general que integra ciertos aspectos del darwinismo La idea de evolución es la clave de la síntesis universal que coloca todos los saberes particulares (de la cosmología a la psicologia) bajo una luz que los ordena y los unifica Para Spencer, la filosofía debe ser una reflexión esclarecedora sobre las ciencias no se dirige a otra realidad ni recurre a otro tipo de conocimiento En verdad, Spencer repite a su manera la división kantiana entre lo noumenal y lo fenoménico al distinguir entre

- lo *Incognoscible* esta palabra simboliza la realidad última, fuente y origen del conjunto del mundo fenoménico,
- los fenómenos científicamente aprehensibles y globalmente regidos por la ley de la evolución

[6] *First Principles* en *The Works of Herbert Spencer* Osnabruck, Otto Zeller, 1966

¿Que ley es ésta? Enuncia que, local y globalmente, el devenir va de la homogeneidad caótica a la heterogeneidad compleja en que las partes están a la vez diferenciadas y organizadas. Esto explica tanto la evolución del universo físico a partir de la «nebulosa primitiva», como la del saber humano, que pasó de un estado de confusión (entre religión, arte, filosofía y ciencia) a un estado de diferenciación que culmina en la especialización científica. Como no hay diferenciación sin integración (sin lo cual sólo habría estallido y caos), la síntesis spenceriana viene a aportar el toque final unificador del saber universal bajo una ley fundamental.

La evolución tiene manifiestamente sentido, es teleológica. Pero en el universo también hay fuerzas de disolución y de regresión igualmente activas. ¿Deben las potencias de organización y de equilibrio complejo y armonioso imponerse finalmente a las fuerzas del caos? Esta cuestión no parece verdaderamente zanjada, pues, en última instancia, remite a la Realidad Incognoscible, fuente del universo fenomenal.

Sin embargo, queda en pie que el sentido del progreso domina el pensamiento spenceriano, preocupado por hacerlo triunfar. Precisamente en el marco de esta preocupación ha desarrollado este autor sus ideas morales, sociales y políticas. Es sabido que Spencer pregonó un liberalismo radical, única manera, a su juicio, de estimular las fuerzas del progreso en la sociedad. Este liberalismo ilustra una concepción a menudo criticada bajo la etiqueta de «darwinismo social».

2.2. *La exportación de las ideas darwinianas*

2.2.1. El darwinismo social y moral

La extrapolación de ciertas ideas darwinianas a las teorías económicas, sociales, políticas y morales descansa en dos pretensiones discutibles:

- la interpretación de la lucha por la vida y el triunfo del más fuerte o del más apto como la expresión de la fórmula del progreso y del triunfo del mejor, del «superior» en un sentido absoluto;
- la asimilación de las ideas de Darwin a otra cosa muy distinta de hipótesis científicas argumentadas y fecundas en su dominio propio (la historia natural, la biología). Se tiende a considerar estas ideas como verdades definitivamente esta-

blecidas que expresan la ley-norma de lo real en devenir y con validez universal.

El darwinismo social consiste en dar por supuesto que hay que dejar que la competencia entre los seres humanos se ejerza libremente, pues la lucha eliminará a los individuos inferiores, que obstaculizan la evolución y por tanto el progreso, y asegurará el triunfo de los superiores, que son los motores de la sociedad y del porvenir. Es preciso *laisser-faire* («dejar hacer»), particularmente en el dominio económico, que no debe ser estorbado por políticas de inspiración social y moral. Se rechaza por igual la asistencia socialista y la caridad cristiana, no sólo por falta de realismo (pues no tienen en cuenta la ley de la evolución), sino también, en definitiva, por inmorales, pues son antiproductivas, contrarias al progreso y al advenimiento de una sociedad mejor, formada por individuos superiores.

El contexto histórico en que florece el darwinismo social es la sociedad inglesa del siglo XIX, sacudida por las consecuencias de la Revolución Industrial, así como la tradición fundamentalmente anglosajona del liberalismo económico que se remonta a la obra fundadora de Adam Smith (1723-1790), *An Enquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (1776) *(Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones)*[7]. Sin embargo, las cuestiones que plantea conservan aún hoy toda su pertinencia.

Las críticas que denuncian el carácter mistificador e ideológico del darwinismo social se concentran en dos objeciones fundamentales:

– el carácter engañoso y abusivo de la interpretación que se da de la teoría darwiniana o neodarwiniana: absolutización indebida y finalismo. El triunfo de tal o cual variedad o especie no tiene sentido, según el neodarwinismo, si no es en relación con un contexto determinado. Por tanto, su significado y alcance son sólo relativos y temporales, nunca absolutos;
– el «sofisma naturalista»: el paso abusivo de la descripción fáctica o de la ley científica —que enuncia cómo las cosas *son*— a la formulación normativa, según la cual las cosas *deben* ser, es decir, también en qué sentido *debemos actuar*.

En términos más sencillos, no porque hayamos comprobado que los fenómenos naturales (comprendidos los comportamientos

[7] *Investigacion sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, ed. cit.

animales e incluso ciertos comportamientos humanos) se desarrollan de determinada manera, estamos —los seres humanos— obligados (o incluso justificados) a comportarnos de la misma manera, en particular en el seno de nuestra esfera propia de actividad y de interacción (la ciudad, la sociedad, las relaciones interpersonales)

Las ideas de Darwin, como las de todos los que han contribuido decisivamente al progreso de las ciencias de la evolución, fueron y siguen siendo objeto de desviaciones sobre todo en la dirección de ideologías racistas y eugenistas Estos abusos dan a su vez lugar a una peligrosa reacción que consiste en asociar sistemáticamente políticas de derecha o de extrema derecha e interés por las ciencias biológicas de la Evolución Nace así una desconfianza y una sospecha *a priori* respecto de estas ciencias, con la consiguiente hostilidad al desarrollo de la genética o de la biotecnología, sobre todo en lo que concierne al hombre (siempre la cuestión de la eugenesia) La vigilancia científica, ética y política es más adecuada que estas sospechas y estos temores, que corren el riesgo de servir de caldo de cultivo a ideologías antidarwinianas (como el lisenkismo o el creacionismo), por lo menos tan peligrosas como el abuso del darwinismo social En las últimas décadas, esta vigilancia hubo de ejercerse particularmente a propósito del reduccionismo biológico inducido por los trabajos del norteamericano Edward O Wilson (nacido en 1929), inventor de la *sociobiología,* que trata de explicar las sociedades animales *y también* las humanas principal, e incluso exclusivamente, en términos de teorías genéticas.

2 2 2 La epistemología evolucionista

Vagamente prefigurada por Spencer, la epistemología evolucionista se ha desarrollado sobre todo en el curso de la segunda mitad del siglo XX Su principio es simple se trata de transponer hipótesis y teorías científicas —las «pequeñas variaciones aleatorias», la ‹lucha por la supervivencia› y el «triunfo del más apto»— al mundo de las ideas Los científicos producirán aleatoriamente toda suerte de hipótesis, intentarán toda suerte de experiencias, que entran en competencia en el seno de la comunidad científica (la cual discute, verifica, busca contraejemplos) y, al cabo de esa lucha, se impondría la mejor idea, la teoría o la hipótesis más poderosa Karl Popper ha sido el promotor más conocido de esta manera de concebir la producción y el progreso de las ciencias

> El crecimiento de nuestro conocimiento es el resultado de un proceso que guarda estrecha semejanza con lo que Darwin lla-

maba selección natural». Es *la selección natural de las hipótesis*: nuestro saber coincide, en cada momento, con las hipótesis que hasta el presente han dado muestras de aptitud (relativa) para sobrevivir en la lucha por la existencia, una lucha competitiva que elimina las hipótesis que se revelan ineptas (*Objective knowledge. An evolutionary approach* [1972] [*Conocimiento objetivo*])[8].

La analogía biológica sobre la cual se apoya la epistemología evolucionista deja puntos importantes sin precisar y suscita objeciones:

- es discutible que la producción de ideas y de hipótesis científicas sea aleatoria a la manera de las mutaciones genéticas. La investigación científica, o al menos una parte muy importante de ella, es un proceso intencional, organizado en función de finalidades preestablecidas, a veces muy precisas, sobre todo en nuestra época, en que cada vez resulta más difícil distinguir entre ciencia, técnica y economía;
- la analogía tiende a borrar la especificidad de la investigación científica, parece aplicable a la lucha de ideas, convicciones e ideologías en general, no dice en qué se distinguiría el combate por la ciencia. No se comprende por qué una teoría científica no podría ser reemplazada por un mito antes que por otra teoría científica;
- la cuestión de la finalidad y del progreso no queda clara. El neodarwinismo la zanja en sentido negativo: toda superioridad es contextual y transitoria. La epistemología evolucionista es mucho menos clara a este respecto y flirtea de buen grado con un finalismo —garantía de que, en ciencia, el triunfo del más fuerte constituye un progreso real— que, no obstante, le cuesta sostener. Esta problemática se ha desarrollado particularmente por el impulso de los trabajos de Thomas Kuhn y afecta a la controversia de gran actualidad entre modernismo y posmodernismo.

2.2.3. Ideologías antidarwinianas

Cerca de la Segunda Guerra Mundial, Stalin concede al agrónomo Denisovitch Lisenko (1898-1976) plenos poderes para organizar la investigación y la enseñanza de la biología en la URSS. En efecto,

---

[8] *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1995.

a partir de sus propios trabajos, Lisenko llegó a la conclusión de que las teorías de Darwin y de Mendel eran falsas y satanizó a uno y otro como secuaces de una ciencia burguesa y capitalista A ésta opone Lisenko una biología en realidad imaginaria y manipulada de acuerdo con los principios del materialismo dialéctico El triunfo de la biologia ideologica de Lisenko en la URSS (donde comienza a imponerse en los años 30 y reinará hasta mediados de los 60) llevará a la eliminación sistemática de la escena internacional a los biólogos soviéticos y al rápido subdesarrollo de la biología soviética Dentro de la URSS, la politización radical de la lucha culminará en la prohibición de los mejores biólogos, en desacuerdo con Lísenko, y en ciertos casos en su encarcelamiento por reaccionarios «enemigos del pueblo» Este terrible episodio de la historia de las ciencias muestra en qué desemboca la politización y la anexión ideológica efectivas de la investigación y la cultura científicas

Pero en Estados Unidos la polemica ideológica en torno al darwinismo conserva aún hoy la máxima actualidad bajo la forma de reivindicaciones del *creacionismo* Los creacionistas son fundamentalistas que pregonan una adhesión cuasi literal a las verdades que enuncia la Biblia, en especial el libro del Génesis, que narra cómo dios creó el mundo, las especies vivas y el ser humano Su exigencia principal es la de que en las escuelas se enseñe de manera obligatoria, simultánea y neutra la teoría de la evolución y el mito de la creación Las bases de esa exigencia son

- la teoría de la evolución sólo es una hipótesis, una creencia fundada en argumentos discutibles, no está establecida de la misma manera que lo está un hecho o una certeza verificable y demostrable,
- el relato de la creación también es una teoría que aporta sus propias pruebas, no se puede ignorar o descartar sin más la teoría de la creación en beneficio de otra teoría que no es superior en el plano de la verdad y que es mucho más sospechosa, incluso condenable, en el plano de las consecuencias morales y sociales que implica,
- como las dos teorías tienen implicaciones especulativas y prácticas muy importantes y no es posible decidir de manera universalmente válida que una sea verdadera y la otra falsa, conviene presentarlas de manera equitativa y sin tomar partido, cada uno podrá escoger según la convicción a la que llegue en vista de esta doble enseñanza

La estrategia creacionista lo mismo sugiere que la teoría de la creación es una hipótesis tan científica como la teoría de la evolución, que da a entender que ésta es tan mitológica o cuestión de creencia personal (a la manera de una religión laica) como aquélla. Esta retórica es hábil y muy eficaz en una época (las últimas décadas del siglo XX) en que de diversas maneras se sospecha que la ciencia no es desinteresada, neutra ni independiente de la subjetividad, de tal suerte que la demarcación entre saber o teoría científica y creencias no científicas se presenta a menudo como dudosa y discutible, como compromiso de poderes.

Hasta aquí, los creacionistas han fracasado en lo concerniente a su reivindicación pedagógica, que fue desestimada, pero la polémica no ha acabado. Provisionalmente, se ha impuesto el argumento favorable a la separación de la Iglesia y el Estado y al carácter privado de las creencias religiosas. Este argumento, bien visto, considera que la teoría creacionista es propia de una tradición religiosa particular (la judeocristiana) que el Estado no puede privilegiar. La teoría de la evolución, sea cual fuere su status veritativo, no presenta esa complicidad con una religión determinada. En términos más positivos, podríamos decir que si bien es cierto que no se puede ofrecer una demostración simple, directa y para todo el mundo de la teoría evolucionista neodarwiniana, es en todo caso una teoría (compleja) que permite explicar una inmensa cantidad de observaciones convergentes y aplicaciones tecnocientíficas prácticas (ingeniería genética) a quien hace el esfuerzo de estudiarla. Su potencia explicativa es infinitamente superior, más fina, más operativa y más productiva que la del mito de la creación.

LECTURAS SUGERIDAS

LADOUS, R., *Darwin, Marx, Engels, Lyssenko et les autres*, París, Institut interdisciplinaire d'études épistémologiques de Lyon/Vrin, 1985.

LECOURT, D., *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, París, PUF (Science, histoire et société), 1992.

PICHOT, A., *Histoire de la notion de vie*, Gallimard (Tel, 230), 1993.

RUSE, M., *Sociobiología*, Madrid, Catedra, 1989.

SERRES, M. (ed.), *Historia de las ciencias*, Madrid, Cátedra, 1991.

SMITH, J. M., *Los problemas de la biología*, Madrid, Catedra, 1987.

CAPITULO X

Nietzsche: hermenéutica y nihilismo

- Un lenguaje metaforico para un mundo plurivoco
- Una filosofía hermeneutica el perspectivismo
- Una interpretacion ambivalente de la ciencia
- La genealogía de la moral cristiana y el sentido primordial del nihilismo
- Del nihilismo tradicional al nihilismo afirmativo
- El porvenir esta en el artista y en el poeta

PALABRAS CLAVE

• amor fati • ciencia • creacion • cristianismo • devenir • eterno retorno de lo mismo • fuerza • genealogia • hermeneutica • idealismo • logica • metafísica • metafora • moral de los debiles • moral de los fuertes • multiplicidad • nihilismo • perspectivismo • resentimiento • sentido • sufrimiento • superhombre • valor • verdad • vida • voluntad • voluntad de poder

En 1869, terminados sus estudios de filología clásica, Friedrich Nietzsche (1844 1900) se convierte en profesor de la Universidad de Basilea Esta formación y la lectura de Arthur Schopenhauer condujeron a la redacción de *Die Geburt der Tragodie* (1872) *(El origen de la tragedia)*[1] La existencia de Nietzsche se ha vio agitada por amis-

[1] *El origen de la tragedia*, en *Obras Completas*, t I, Buenos Aires Prestigio, 1970

tades y relaciones tremendamente ambivalentes Entre las personalidades más importantes que influyeron decisivamente en él se hallaban su madre y su hermana, pero también Richard Wagner, Peter Gast y Paul Rée, así como Lou Andreas Salomé

De sus obras más destacadas, mencionamos

- *Menschliches, Allzumenschliches* (1878-1879) *(Humano, demasiado humano)*[2]
- *Die frohliche Wissenschaft* (1882) *(La gaya ciencia)*[3]
- *Also sprach Zarathustra* (1883-1885) *(Así habló Zaratustra)*[4]
- *Jenseits von Gut un Bose* (1886) *(Más allá del bien y del mal)*[5]
- *Zur Genealogie der Moral* (1887) *(La genealogía de la moral)*[6]

Desde el comienzo de los años 80, Nietzsche se ve gravemente afectado por una enfermedad de origen sifilítico En 1889 es abatido por una crisis de demencia en Turín, morirá once años después sin haber recuperado la razón

La influencia de Schopenhauer

La influencia de Schopenhauer (1788-1860) sobre Nietzsche ofrece la ocasión para presentar muy brevemente las grandes ideas de esta importante crítica del idealismo panracionalista hegeliano de tendencia teologica

En *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819 y 1844) *(El mundo como voluntad y representación)*[7], Schopenhauer se relaciona, por una parte, con el pensamiento kantiano el conocimeinto del mundo y de los objetos es fenomenal y constituido por el sujeto, «el mundo es mi representación» Pero, a diferencia de la enseñanza de Kant, se denuncia ese saber y ese mundo fenomenal como *apariencia* e *ilusión* Más allá de éstas, la realidad o «cosa en sí» no puede convertirse en objeto de ciencia, pero tenemos experiencia de ella es la experiencia de nuestro *cuerpo* Nuestro cuerpo, por cierto, se nos aparece como un objeto, un fenómeno, pero también lo experimentamos desde dentro como necesidad, deseo, fuerza, poder actuar, *voluntad* Por intermedio de ese cuerpo que somos, gozamos de un

---

[2] *Humano demasiado humano* en *Obras Completas* ed cit
[3] *La gaya ciencia* Madrid, Akal, 1987
[4] *Asi hablo Zaratustra,* Madrid, Alianza 1972
[5] *Mas alla del bien y del mal* Madrid, Alianza 1972
[6] *La genealogia de la moral* Madrid, Alianza 1996
[7] *El mundo como voluntad y representacion,* Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1942

acceso a la realidad profunda de todas las cosas y del mundo en su totalidad este ser profundo y dinámico es *voluntad* Por tanto, Schopenhauer describe como voluntad la «cosa en sí» kantiana No la voluntad consciente e intencional de un individuo racional, sino la vida volitiva, deseo ilimitado, impulso universal, a la vez amorfa y polimorfa, cuyos objetos-fenómenos (comprendidos los seres humanos) son pura y simplemente producciones-objetivaciones transitorias, en lucha unas con otras, y todas ellas destinadas al anonadamiento En efecto, ningún objeto puede satisfacer y apaciguar la voluntad infinita

La voluntad schopenhaueriana es una noción metafísica y cosmológica, no una mera categoría antropológica o subjetiva Por lo demás, no tiene finalidad alguna, es fundamentalmente ciega, inconsciente y está en conflicto consigo misma, pues no deja de obstaculizar y de oponerse a sus propios impulsos La libertad de la que goza es irracional y antagonista El mundo, bajo cuyas formas esa libertad no deja de objetivarse, expresa los procesos interminables de creacion-destrucción en el choque de las fuerzas físicas, la lucha de los vivos, el combate de las conciencias De esta suerte, dado que el enfrentamiento es universal y se produce en el corazón mismo de la realidad más profunda del ser, parece no tener solución También es fuente de un *sufrimiento* infinito, que justifica el pesimismo schopenhaueriano El amor y la razón sólo son estratagemas gracias a los cuales se perpetua el querer-vivir (y con él, el sufrimiento) son, pues, lo contrario de una solución duradera El arte sólo ofrece estaciones estéticas contemplativas

Sin embargo, la moral, concebida como sensibilidad al sufrimiento universal de los seres (no solamente de los humanos) y como *compasion,* constituye un paso hacia la solución, en la medida en que impulsa hacia la abolición del individualismo egoísta Éste es una afirmación de la voluntad que sólo engendra, en sí mismo y en los demás, sufrimientos suplementarios y que se alimenta de las apariencias engañosas de los fenómenos y de las representaciones Pero la compasión no está todavía lo suficientemente separada del mundo y del deseo La liberación sólo puede venir de la *extinción misma del querer-vivir* en sí Del lado del ascetismo, y sobre todo en la mística atea del budismo, es donde Schopenhauer, admirador del hinduismo, reconoce la única forma de salvación adecuada al mundo absurdo y doloroso en el que nacemos y morimos

1. Un lenguaje metafórico para una realidad plurívoca

Nietzsche no tiene nada de filósofo académico: no le preocupa definir una terminología rigurosa ni elaborar tratados sistemáticos. Considera que esa ambición deja escapar la riqueza de la vida y de la realidad. Es más bien un ensayista y un poeta con una visión poderosa, crítica y muy original de la filosofía y de la humanidad. En lo esencial, los escritos de Nietzsche están formados por aforismos; a veces, la expresión es directamente poética, a veces, es alusiva. Por eso, la obra de Nietzsche es objeto de muchas interpretaciones, más o menos divergentes según que se destaque uno u otro tema y la manera de entender sus enigmáticos desarrollos.

Esta determinación de la obra se compenetra bien con la idea de que la realidad es plurívoca, inagotablemente abierta a lo creativo. Por esta razón, el lenguaje unívoco del concepto lógico y científico no es adecuado para describirla; únicamente un lenguaje *metafórico*, más connotativo que denotativo y que exija una interpretación creadora, es capaz de expresar el mundo.

Según Nietzsche, el lenguaje es primitiva y fundamentalmente metafórico. Los conceptos sólo son antiguas metáforas gastadas, muertas. Sólo porque es metáfora y analogía puede el lenguaje introducir la unidad en el caos de los fenómenos y reunir lo diverso. La analogía permite comparar y reagrupar cosas que no son idénticas. Estabilizados, estos agrupamientos libres se convierten en categorías, en conceptos o en esencias. El error consiste en tomar esas conceptualizaciones como si fueran la verdad y la realidad, cuando sólo son interpretaciones entre una multitud de lecturas analógicas posibles.

Por lo común, las filosofías huyen del estilo y de las metáforas. Nietzsche, en cambio, afirma uno y otras como lo único que se conforma a la realidad profunda. De esta manera, prepara el acercamiento contemporáneo («posmoderno») de filosofía y literatura, el final de la distinción estable entre verdad y ficción, hecho y valor, conocimiento y creación.

2. Una filosofía hermenéutica: el perspectivismo

2.1. *De la hermenéutica del libro a la hermenéutica del mundo*

La hermenéutica designa el arte y la ciencia de la interpretación de los textos. En su origen es un conjunto de técnicas de lectura, de comprensión y de desciframiento que permiten captar el sentido auténtico y descartar las falsas interpretaciones. Primitivamente, coinci-

dió con la exégesis de la Biblia. Pero muy pronto comenzó a caracterizar la naturaleza y el método propios del saber específico que se pone como objeto el ser humano y sus producciones (en particular, las producciones literarias). Es necesario distinguir este saber respecto de las ciencias de la naturaleza, y esta distinción se ha expresado a menudo en la oposición entre «comprender» y «explicar». Sin embargo, la característica del *uso filosófico de la hermenéutica* es la ambición de extenderla a la realidad no humana y no producida por los seres humanos: el mundo, la naturaleza. Esta ambición, en suma, consiste en *tratar el mundo como un libro*. Es preciso leer e interpretar el libro del mundo. Algunos consideran que tiene *un* sentido profundo y auténtico (como postula la interpretación religiosa de la naturaleza como expresión simbólica múltiple de un dios único), otros, en cambio, piensan que es indefinidamente interpretable en distintos sentidos, ninguno de los cuales sería fundamental.

Muy a menudo, el enfoque hermenéutico de la realidad tiene el efecto, e incluso la finalidad, de relativizar el nexo científico explicativo con la naturaleza. Se considera que ese nexo, que tiende al control, la dominación de la naturaleza, corresponde a *una* manera de relacionarse con la realidad y de representarla. La «lectura científico-técnica» no sería ni la única ni la más profunda y, de todas maneras, constituiría también *una interpretación,* que no hay ningún motivo para privilegiar. Ya tendremos ocasión de volver a esta crítica hermenéutica de la ciencia, que hoy en día no es rara. Observemos que no es extraña al deseo de preservar o de renovar una relación con la naturaleza característica de la época premoderna, esto es, una relación que mantiene la confusión de las cosas y las palabras, los fenómenos y los símbolos, las causas y las significaciones. La ciencia moderna se ha esforzado en descomponer esas amalgamas rechazando las «causas finales», creyendo que el ‹libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático› y ligando a la realidad una relación operativa, activa y técnica en lugar de una relación pasiva de contemplación o de simple lectura interpretativa. El desarrollo contemporáneo de la hermeútica es paralelo a un aspecto esencial del debate entre filosofía y ciencia, debate que jamás ha dejado de reforzarse, diversificarse y aumentar en complejidad.

2.2. *El perspectivismo*

Si bien el término apenas si aparece en Nietzsche, su pensamiento (originariamente formado en la *filología)* es fundamentalmente *hermenéutico,* a la vez en relación con las producciones y las

instituciones humanas (la moral, la religión, la metafísica, la ciencia) *y* en relación con el mundo y la vida en general.

> La índole interpretativa de todo lo que sucede. No hay acontecimiento en sí. Lo que ocurre es un grupo de fenómenos seleccionados y reunidos por un ser que interpreta.
> El mismo texto autoriza innumerables interpretaciones, no hay una interpretación exacta *(Obras póstumas)*[8]

Nietzsche habla de *perspectivismo*: lo que se identifica como realidad, como verdad, depende en gran parte (cuando no por completo) de la perspectiva escogida. No hay realidad en sí, ni verdad absoluta, ni sentido único y fundamental que agote las significaciones del ser.

Como la *elección* de la perspectiva depende de valores (intereses, fines) privilegiados por el sujeto que interpreta, toda perspectiva —toda lectura de lo que es— es *axiológica*, está orientada por valores. Ninguna perspectiva es puramente *lógica*, es decir, neutra, objetiva, independiente de la valoración subjetiva.

2.3. *Lógica y ciencia desde un punto de vista perspectivista*

La ciencia alienta la pretensión ilusoria de escapar al perspectivismo y producir una descripción adecuada, vedadera —como un espejo— de la realidad. Se asocia a la *lógica,* cuyo objetivo es descubrir identidades absolutamente estables, no afectadas por el incesante y caótico devenir de los fenómenos, que aparecen y desaparecen o se modifican sin descanso. En realidad, la ciencia y la lógica son vías *útiles* para asegurar la *supervivencia* de nuestra especie animal privada de instintos seguros en un mundo en perpetua transformación. Ciencia y lógica permiten descubrir y explotar *algunas regularidades* relativas entre las apariencias y efectuar predicciones que nos permitan sobrevivir y realizar una cierta cantidad de proyectos. El sentido último de la ciencia y de la lógica es, pues, *utilitario* o *pragmático*: constituyen un conjunto de creencias útiles para la especie humana. Ciencia y lógica tienen *valor* en referencia a ciertos intereses humanos.

En realidad, la relación de Nietzsche con la ciencia de su época es *ambivalente*. Por un lado, reconoce a los científicos cualida-

[8] En *Obras completas*, ed. cit.

des preciosas: libertad de espíritu, rechazo de dogmas y de prejuicios, interés por el mundo concreto.

Por otro lado, les reprocha que prolonguen el ideal ontoteológico nihilista (véase *infra)* de un Saber Verdadero Absoluto y Definitivo. Les reprocha, en resumen, que no reconozcan su establecimiento de una relación interpretativa, activa y creadora con la realidad. Por esta razón, es menester completar la ciencia con el arte, que es superior.

Se puede objetar a Nietzsche que no se percata con claridad de la medida en que la actividad científica moderna es efectivamente creadora, tanto en el plano teórico como en el práctico. En lo esencial, sigue concibiéndola como una prolongación de la ciencia antigua, logoteórica, pasiva y contemplativa. Sin embargo, llega a vislumbrar el alcance creador, «poiético» —en el sentido de una *póiesis* material, física o tecnofísica, y no meramente simbólica y teórica— de las tecnociencias en desarrollo.

> La ciencia es un medio para hacer del hombre un artista en un sentido inaudito.

2.4. *La genealogía de la moral*

La descripción *genealógica* es una forma de hermenéutica que consiste en explicar y, sobre todo, en desenmascarar, en desmistificar mediante el desvelamiento de la historia de lo que se describe, y, sobre todo, de su génesis. Y describir la ciencia y su deseo de verdad como una estrategia arraigada en el instinto de conservación ya es hacer genealogía. Pero los campos en donde Nietzsche practicó con particular intensidad la descripción genealógica son el de la moral religiosa (cristianismo) y el de la filosofía idealista.

La moral cristiana, la moral de la bondad, de la dedicación, de la piedad, sería fruto del *resentimiento* impotente de los débiles respecto de los fuertes, tendría como finalidad el debilitamiento de éstos mediante su culpabilización. Nietzsche distingue así una moral de los fuertes y una moral de los débiles.

2.4.1. La moral de los fuertes

Es la moral auténtica, en armonía profunda con la afirmación vital creadora. He aquí sus rasgos dominantes:

– es individualista y conquistadora,

- está ligada a la voluntad de poder dominación y actualización de todo lo que es posible (de todas las virtualidades),
- no acepta los valores establecidos ni el deber el hombre fuerte inventa *sus propios* valores, decide cuál es su deber, crea lo que es nuevo (y, por tanto, inevitablemente destruye lo antiguo y perimido),
- no es hostil a la ayuda a los menos fuertes, a condición de que esta ayuda no se dispense por piedad o por compasión, *ni bajo* el efecto de *la* culpabilidad, sino a partir de una sobreabundancia de energía que se comunica,
- se asocia a la idea del *superhombre,*
- está de acuerdo con el darwinismo lucha por la vida (valorización de la guerra) y triunfo del más fuerte

2.4 2 La moral de los débiles

Nietzsche *apunta* a *la moral* cristiana, pero también, y más en general, a las morales «socialistas» y «comunistas», «humanistas», asociadas a la secularización del cristianismo

- la moral de los débiles se forma a base de *resentimiento* el resentimiento es la agresividad impotente del débil que no se atreve a expresarse directamente, pero busca en todo caso desvíos para exteriorizarse y hacer posible el triunfo hipócrita de los débiles, asociados contra los fuertes El resentimiento es el que inventa los falsos valores morales, los de la debilidad y la muerte, a saber la piedad, la bondad, la solidaridad, la caridad, la igualdad ,
- la moral de los débiles tiende a culpabilizar a los fuertes, a crearles mala conciencia, a invertir los verdaderos valores de la voluntad de poder, a debilitar la fuerza haciendo creer que es mala,
- es asociativa y gregaria,
- está ligada también al *nihilismo,* que inventa «mundos mejores» en los que los fuertes, asimilados a los malos, serán castigados y donde los débiles, asimilados a los buenos y los virtuosos, serán recompensados

3 El sentido del nihilismo

El término «nihilismo» (del latín *nihil* nada) cubre significaciones múltiples que a veces parecen mutuamente opuestas Por tanto, el nihilismo no es simple ni estático, ni está libre de ambivalencia

3 1 *La crítica del nihilismo tradicional propio de la religión y de la metafísica*

3 1 1 Una actitud general de la humanidad

El nihilismo designa fundamentalmente una reacción de fuga ante la vida real, concreta y sensible La humanidad en general es débil, enfermiza, incapaz de soportar la existencia encarnada en todas sus dimensiones de placer y de sufrimiento, de oposiciones fuertes, de pasiones, de tensión permanente entre la creación y la destrucción, y desembocan inexorablemente en la muerte del individuo El hombre se crea así refugios imaginarios —otro mundo y otra vida»— armoniosos, de los que quedan eliminados el sufrimiento, la muerte y hasta el propio tiempo Este comportamiento nihilista (pues dice que la vida concreta no es *nada* y que el otro mundo, que *no existe,* es todo) no depende de una decisión consciente Es una fuga espontánea de la realidad El nihilismo, por tanto, no aparece en un comienzo bajo su verdadero rostro y con pleno conocimiento de causa Nace y crece bajo la máscara *positiva* de una revelación, de una fe, de una experiencia la evidencia de un mundo y de una vida superiores, suprasensibles Y sobre la base de esta certeza trascendente ilusoria, que parece ser primera, se desvaloriza y se rechaza la vida concreta y la realidad sensible, que finalmente se asimilan a una cuasi nada, a un mundo despreciable de apariencias efímeras

Por tanto, es preciso emprender un trabajo crítico —hermenéutico, genealógico— para pasar del nihilismo enmascarado al nihilismo desenmascarado Esta desconstrucción del nihilismo primitivo e inconsciente habrá de permitir comprender que *lo que alimenta la engañosa ilusión de una vida suprasensible e ideal es el miedo a la vida real*

3 1 2 La crítica de la metafísica idealista y dualista

Desde Parménides —que niega el devenir y la diversidad de lo real— y, de una manera más elaborada, a partir del idealismo platónico, la filosofía occidental se inscribe en el esquema nihilista En efecto, es *dualista, metafísica* e *idealista*, lo que quiere decir que

- opone dos órdenes de realidad (dualismo),
- valora en conjunto la realidad no física, superior al mundo físico («metafísica»), a la que define como ideal, es decir, inmaterial, intangible y eterna (idealismo)

Al mismo tiempo, la filosofía valora la forma de existencia que gira en torno a esta realidad, es decir, la vida espiritual, contemplativa, teórica, que se aparta de la existencia sensible, práctica y corporal Esta actitud, centrada en el conocimiento intelectual y no en el sentir y el hacer, es paralela a una moral aquella para la cual la vida cognitiva, contemplativa, es la vida virtuosa y el conocimiento de la Verdad es el Bien supremo

El dualismo es indisociable de una valoracion, es decir, de una jerarquía Toda la filosofía occidental se sostendría en una serie de parejas conceptuales jerárquicas verdadero/falso, real/ficticio, alma/cuerpo, espiritual/material, uno/múltiple, ser/nada, eterno/temporal, bien/mal, etc

Esta estructura jerárquica —que rechaza el mundo sensible y vivo a favor de ilusorios «mundos del más allá»— es precisamente lo que hay que subvertir Pero esta subversión no puede consistir en una simple inversión En efecto, la simple inversión que, por ejemplo, postulara verdadero el materialismo en lugar del idealismo, quedaría presa en la estructura jerárquica y en el deseo negador de la diversidad, de la multiplicidad creadora de perspectivas Con el materialismo se trata siempre de privilegiar de manera absoluta *una* lectura de lo real y de encontrar en ella la estabilidad absoluta, *la* respuesta definitiva al enigma del mundo Siempre se trata de negar la vitalidad creadora en provecho de una certeza y una tranquilidad mortales El materialismo no escapa a la metafísica, en la medida en que sigue siendo una *teoría* que aspira a la Verdad

Nietzsche predica la renuncia a toda jerarquía estable, a toda interpretación, predica la afirmación de la multiplicidad abierta a los valores, del cuerpo *y* del espíritu, de todos los opuestos

El nihilismo asociado a la filosofía occidental, y especialmente al idealismo platónico, ha encontrado en el cristianismo un aliado de excepión La historia de la asociación (no siempre simple) entre

la filosofía de origen griego y el judeocristianismo ha sido absolutamente determinante para la historia de Occidente.

3.2 *El hundimiento moderno del nihilismo tradicional: la crisis del sentido y de los valores*

La crítica nietzscheana no ha hecho mas que precipitar una crisis que ya se hallaba en curso. En el siglo XIX, la fe en la realidad de los «mundos del más allá», fundados en los valores morales, sufren un grave quebranto. Progresan el agnosticismo, el ateísmo, el positivismo, el materialismo, etc., y proclaman la «muerte de dios». Este eslogan simboliza el hundimiento de todo valor, de toda verdad y de todo sentido absolutos. La crisis es sensible incluso entre quienes tratan de preservar la religión, como Kant, por ejemplo, cuya filosofía crítica nos quita toda esperanza de saber y de certeza en el dominio de lo suprasensible.

No obstante, la necesidad de Sentido y de Absoluto persiste e inspira pensamientos nuevos, denominados progresistas, que ya no colocan lo Absoluto por encima de la Historia, en la Eternidad o en lo Intemporal, sino en el Fin de la Historia o de los Tiempos. De esta suerte, la ideas positivistas, socialistas, utopistas o marxistas se presentan cual religiones o metafísicas secularizadas, temporalizadas. La historia tendría un Sentido, cognoscible a grandes rasgos, y bastaría con referirse a él para saber qué conviene pensar y hacer en el presente, presente que sólo tiene valor en función del «porvenir radiante» al cual conduce.

Pero todos estos sobresaltos del nihilismo tradicional sólo sirven para enmascarar la crisis profunda de los valores y del sentido que caracterizan la época contemporánea y que comienza con la modernidad.

3.3 *El nihilismo afirmativo*

La crisis de los valores y la destrucción del dualismo metafísico son liberadoras y al mismo tiempo angustiosas. Son angustiosas, incluso desesperantes, en la medida en que suprimen todos los puntos de referencia y de significación estables tradicionales y sólo dejan el vacío del no sentido y la anarquía de los principios y revelan la nada (el *nihil* de los falsos absolutos) allí donde se colocaba el ser (Dios, la Verdad, el Bien). Pero también son liberadoras, en la medida en que sacuden las jerarquías y los dogmas fijos, esclerosa-

dos, que ahogan la vida, la creación y la evolución La destrucción de los viejos valores y de los antiguos tabúes es, pues, gozosamente iconoclasta, acto prospectivo que posibilita nuevas creaciones de la vida, el mundo y el hombre

De esta manera, la denuncia del nihilismo tradicional y la superación del dualismo metafísico y teológico desembocan en temas completamente positivos cuyos nombres son «voluntad de poder», «eterno retorno de lo mismo» y «superhombre»

3 3 1 La voluntad de poder

> ¿Quereis un *nombre* para este mundo? Este mundo es la voluntad de poder y nada más que eso *(Obras postumas)*

La voluntad de poder expresa las profundidades del ser y el tiempo, el fondo del ser como tiempo o como devenir Es un fondo paradójico y desafía cualquier aprehensión, es creación —destrucción, *póiesis* perpetua Y así también es la verdad, pero esta verdad, puesto que es afirmación del devenir creador e irracional, es lo otro de la verdad en sentido tradicional, asociada a las nociones de estabilidad, razón, eternidad La verdad nietzscheana es la verdad de la ficción, del artificio, de la invención, y no hay modelos, no hay arquetipos para copiar

La «voluntad de poder» es afirmación de la primacía radical de la voluntad y de la libertad por encima de la razón, el poder debe comprenderse como *fuerza* y como *potencialidad* En efecto, el mundo de la voluntad de poder es, en efecto, un universo de fuerzas en lucha permanente, cada una de las cuales trata de imponerse, de afirmarse, de ser y de dominar a las otras Pero también es un universo de potencialidades, un reservorio indefinido de virtualidades que tratan de actualizarse, de expresarse Semejante universo no es «humano», no está «hecho para el hombre» El hombre sólo aparece como una expresión, una cristalización contingente de la voluntad de poder cósmico que lo atraviesa todo

Estar de acuerdo con ese universo, ser, si se quiere, «en la verdad», es ser en la ficción Sólo imaginando, creando e inventando y también destruyendo, el hombre está en el movimiento de la voluntad de poder El artista encarna esa existencia El filósofo o el científico son incapaces de asumir lo trágico de la voluntad de poder y de la vida Siempre están en ansiosa búsqueda de una identidad definitiva y de un fondo que no se les escurra

Una vez más, Nietzsche no se percata de la dinámica concreta-

mente creadora —la creatividad tecnofísica— de la ciencia contemporánea (a pesar de que a menudo parezca en consonancia con ella cuando, por ejemplo, reclama para la voluntad de poder el «pensamiento experimental» que sólo opera en el modo hipotético, es decir, de la invención provisional). También de manera ante todo *simbólica*, esencialmente como poeta y como hermeneuta, es como Nietzsche invita al hombre a vivir la voluntad de poder.

Nietzsche empuja hacia una superación incansable y polimorfa, sin fijarse jamás en lo que se ha conquistado o inventado. El devenir creador es infinitamente múltiple y está exento de toda finalidad escatológica única y exclusiva.

> Devenir en tanto invención, querer, negación de sí, acto de superarse a sí mismo. *(Obras postumas)*

La voluntad de poder y el devenir abierto son dos nombres de la misma realidad dinámica infinita.

3.3.2. El Eterno Retorno de lo Mismo

El propio Nietzsche consideraba que la idea del *Eterno Retorno de lo Mismo* era la más difícil y la «más terrible», es solidaria de la idea de voluntad de poder, de la que en cierto modo absolutiza —eterniza— cada instante, cada creación.

En efecto, si el tiempo es infinito, se puede pensar que todo —todas las constelaciones de fuerzas y de formas, todas las configuraciones espacio-temporales, todas las alegrías y todos los sufrimientos— volverá, y volverá una cantidad infinita de veces, es decir, eternamente. Cada instante es como eterno, y también cada acto. El individuo con la fuerza suficiente como para soportar esta idea no tiene ninguna razón para lamentar haber hecho o no haber hecho tal o cual cosa, pues desde una eternidad y por la eternidad eso fue y será realizado de esa manera. Así se descubrirá, según Nietzsche, «*la inocencia del devenir*» y el «*amor fati*» (el amor del destino). Al acceder a ese nivel de conciencia, el individuo coincide con la voluntad de poder y con la infinidad del devenir. Un hombre así es «sobrehumano».

> Imprimir en el devenir el caracter del ser es la forma superior de la voluntad de poder. Decir que todo vuelve es aproximar al máximo el mundo del devenir y el del ser: cima de la contemplación. *(Obras postumas)*

Observemos que, en cierto modo, en esta cima Nietzsche vuelve a la Verdad y a la Eternidad

3 3 3 El Superhombre y la creación artística

Se habra comprendido que no se ha de buscar el superhombre nietzscheanos en los fantasmas de la ciencia-ficción contemporánea, ni en la prolongación del utopismo Será fácil convenir en esto si se recuerda que Nietzsche es particularmente crítico respecto de la ciencia que percibe en su forma logoteórica y no *tecno*científica

El superhombre es el hombre del nihilismo afirmativo, el que ha roto con la angustia mortífera de la religión de la metafísica Es el individuo capaz de pensar y de vivir *el movimiento incesante y múltiple de la voluntad de poder* De pensar y de vivir *como creador, como poeta, como bailarín y como artista* Únicamente el superhombre es lo suficientemente fuerte como para comprender y aceptar la terrible verdad del Eterno Retorno de lo Mismo Ahora bien, este pensamiento del Eterno Retorno de lo Mismo se opone al utopismo tecnocientífico que alimenta el sueño de una reconstrucción total de la condición humana ¿No tenía este sueño origen en la angustia y la debilidad de la vida incapaz de soportarse y de quererse incluso en su sufrimiento? Para Nietzsche, la única respuesta vigorosa a la condición humana es la creación artística que sublima la existencia humana, la supera y la metamorfosea simbólicamente alimentándose de la tragedia de la vida en lugar de tratar de negarla

> Tenemos el arte para no morir a causa de la verdad *(Obras postumas)*

LECTURAS SUGERIDAS

ANDLER, C , *Nietzsche, sa vie et sa pensée,* Paris, Gallimard (Bibliothèque des idees), 1958
DELEUZE, G , *Nietzsche y la filosofía,* Barcelona, Anagrama, 1994
FINK, E , *La filosofía de Nietzsche,* Madrid, Alianza, 1994
HABERMAS, J , *Sobre Nietzsche y otros ensayos,* Madrid, Tecnos, 1982
HALEVY, D , *Nietzsche,* París Hachette (Pluriel, 8466), 1986
MOREL, G , *Nietzsche,* Paris, Aubier (Philosophie de l esprit), 1985
NIETZSCHE, F , *Asi habló Zaratustra,* Madrid, Alianza, 1972
— *La genealogia de la moral,* Madrid, Alianza, 1996
— *El origen de la tragedia,* en *Obras Completas,* t I, Buenos Aires, Prestigio, 1970
NOLTE, E , *Nietzsche y el nietzscheanismo,* Madrid, Alianza, 1995
VATTIMO, G , *Introducción a Nietzsche,* Barcelona, Península, 1990

CAPÍTULO XI

Husserl y la fenomenología

- ¿Qué significa «fenomenología»?
- La ciencia moderna ha frustrado el gran proyecto filosófico del saber racional
- La salida de la crisis retorno a la experiencia y al sujeto conscientes
- La fenomenología como método y ciencia rigurosa
- Resultado idealista y sus dificultades
- Alcance y fecundidad de la fenomenología en el siglo XX

PALABRAS CLAVE

• ciencia moderna • cientificismo • conciencia • cuerpo • crisis • esencia • Europa • experiencia • fenómeno • fenomenología • idealismo • intención • método • modernidad • mundo de la vida • objetivismo • Occidente • psicologismo • razón • reducción • relativismo • sentido • subjetivismo • sujeto • teórico • trascendental • universalidad • variación imaginaria • vivencia

Nacido en 1859 en Prossnitz (Austria-Hungría, hoy Prostegov, República Checa), Edmund Husserl realizó estudios de matemáticas y de filosofía De ascendencia judía, cuando terminaba su carrera en la Universdad de Friburgo-Brisgau, donde le sucedió su discípulo M Heidegger (1889-1976), fue víctima de la discriminación nazi no obstante haberse convertido al cristianismo Murió en Friburgo en 1938.

– *Logische Untersuchungen* (1900-1901) *(Investigaciones lógicas)*[1].

[1] *Investigaciones lógicas*, Madrid, Tecnos, 1984

- *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie* (1913) *(Ideas relativas a una fenomenología pura)*[2]
- *Cartesianische Meditationen* (1931) *(Meditaciones cartesianas)*[3]
- *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phanomenologie* (1936) *(La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental)*[4]

La edición completa de las obras y los manuscritos de Husserl *(Husserliana),* cuyos archivos se encuentran en Lovaina, está aún sin terminar

El término «fenomenología» aparece por primera vez en el *Neues Organon* (1764)[5] de Johann Heinrich Lambert (1728-1777), donde designa la teoría de la apariencia El fenómeno, en tanto apariencia, engaña y oculta más de lo que desvela Se le concibe como la superficie visible detrás de la cual la realidad se oculta o se muestra parcialmente

En Kant, «fenómeno» y «fenomenología» remiten a la realidad en tanto sensible, conocida y cognoscible el fenómeno es co-constituido por el sujeto cognoscente y la cosa a conocer Ésta, como «cosa en sí» (noúmeno), queda fuera de las posibilidades del conocimiento, que, por tanto, es íntegramente fenomenológico El alcance de la fenomenología kantiana es fundamentalmente epistemológico En efecto, aun cuando el «fenómeno» no sea una apariencia engañosa, tampoco coincide con la auténtica realidad en sí, que no es accesible al sujeto que percibe y que conoce

Con Hegel *(Fenomenología del espíritu,* que lleva por subtítulo *La ciencia de la experiencia de la conciencia)*[6], el fenómeno adquiere un alcance propiamente ontológico, típico del idealismo, que la fenomenología husserliana confirmará y profundizará Esta vez, no sólo el fenómeno (lo que experimenta la conciencia, aquello con lo que su vivencia se identifica y que también aprehende reflexivamente lo que ella misma es y al mismo tiempo percibe o conoce) no es engañoso ni esencialmente incompleto El fenómeno es la única verdadera realidad *ser es aparecer* Se considera que la idea de

---

[2] *Ideas relativas a una fenomenologia pura,* Mexico, FCE, 1962

[3] *Meditaciones cartesianas* Mexico, FCE 1985

[4] *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenologia trascendental* Barcelona, Critica 1991

[5] *Neues Organon oder Gedanken uber die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein,* Leipzig, 2 vols 1764

[6] *Fenomenologia del espiritu,* ed cit

una realidad en sí «objetiva», inaccesible, fuente y explicación de los fenómenos, es puramente mítica, una ilusión que la conciencia misma mantiene

Se advierte que el sentido de la fenomenología oscila entre dos acepciones antitéticas

- saber subjetivo superficial y engañoso de las apariencias opuestas a la ciencia de la realidad en sí,
- única ciencia segura y verdadera, adquirida en la evidencia de la experiencia y de la reflexión, con tendencia a confundirse con la vivencia misma del sujeto consciente que «se aparece»

1 La critica de la ciencia moderna

La corriente fenomenológica, desde sus orígenes con las *Investigaciones lógicas* de Husserl, en 1900, ilustra el debate entre la filosofía y la ciencia moderna El fenomenólogo denuncia en la actitud científica lagunas, extravíos y también abusos que la fenomenologia pretende corregir

1 1 *La crítica del psicologismo y las insuficiencias de la ciencia*

Matemático, Husserl comienza por criticar el *psicologismo,* es decir, la pretensión de la ciencia psicológica, empírica y positiva, de explicar la génesis y la naturaleza de las entidades lógico-matemáticas (números, relaciones) El psicologismo es un ejemplo de *cientificismo* este término designa la ambición de una ciencia empírica (cualquiera biologismo, fisicalismo) de otorgar a sus conceptos, sus leyes, su lenguaje, un alcance fundador universal y de explicación última, a la manera de una metafísica Ahora bien, esta pretensión es contradictoria, pues las verdades científicas nunca son hipotéticas, provisionales El psicologismo pretende explicar psicológicamente la lógica y las matemáticas Pero las leyes y los mecanismos psicológicos no pueden explicar entidades y verdades lógico-matemáticas, pues se trata de entidades ideales que se imponen como verdaderas *a priori,* independientemente de todo saber empírico o experimental, sometido a verificación *a posteriori* Ese tipo de saber es inseguro, pues aunque está comprobado, carece de fundamentación Por tanto, la psicología, ciencia empírica, no puede fundar la lógica y las matemáticas ni explicarlas

Pero las insuficiencias filosóficas de la ciencia son generales las ciencias producen un saber *inseguro* y *carente de fundamentación* (es decir, no establecido sobre una base absolutamente segura y definitiva) Progresan con despreocupación e *irreflexivamente*, pues no les inquieta esta ausencia de fundamento ni el sentido de su desarrollo

1 2 *La crisis de las ciencias europeas*

1 2 1 Europa y la Idea de una ciencia universal y necesaria extraviada en la modernidad

Husserl sueña con una ciencia rigurosa y absolutamente fundada, que él pretende constituir gracias a la fenomenología El sueño de un saber universal racional evidente y necesario es tan antiguo como la filosofía misma Es el sueño del *logos*, que aparece por primera vez en Grecia y que caracterizará y acompañará en adelante a la historia europea Se reafirma con gran fuerza en el umbral de la modernidad cuando, bajo el impulso de Descartes y de Galileo, se impone la idea de una *física matemática* y, con ella, el proyecto, que se vuelve operativo, de un saber seguro y universal de la naturaleza, fundado en la universalidad y la evidencia de las matemáticas Es el sueño de la «Mathesis Universalis» (Leibniz) Descartes emprende la tarea de proporcionar bases absoluta y definitivamente seguras al proyecto de ciencia matemática, anclándolo en el *Cogito* y en la veracidad divina

No obstante, para Husserl, el proyecto físico-matemático de la ciencia moderna realiza el sueño antiguo y legítimo de la razón, pero con una grave amputación Bajo la forma de la ciencia moderna, el saber racional se hace unilateral no conoce más que el objeto, la naturaleza, la cantidad, olvida el sujeto y se separa de él, de la sensibilidad, del espíritu, del conocimiento, del mundo de la vida *(Lebenswelt)*, en todo lo cual el saber hunde sus raíces, pues quienes constituyen el saber son hombres, sujetos pensantes, sensibles y volitivos Separados de la razón reflexiva, que también es sensibilidad y subjetividad («sentirse», ‹conciencia de sí›), la razón científica se vuelve ciega Se llega así a la situación dicotómica característica del siglo XX, que opone

- *el objetivismo* de las ciencias, a las que se considera únicas fuentes de un saber universal y racional,
- *el subjetivismo* de las otras formas de relación con el mundo

(moral, filosofía, arte) y de todo lo que no es «científico» Todo el resto es desvalorizado y marginado bajo las etiquetas de irracionalismo y de relativismo Esta condena estimula el escepticismo en el dominio del sentido y de los valores

Peor aún el imperialismo científico conduce a la pretensión de objetivar y cuantificar *el propio sujeto,* de donde el desarrollo de una psicología y de una sociología a las que se denomina «científicas», así como de las «ciencias humanas» en general Para Husserl, este enfoque, objetivista y naturalista (se considera al hombre como un ser vivo natural entre los otros), representa la traición a toda auténtica ciencia del espíritu

La consecuencia de este extravío de la ciencia occidental es la *crisis* la crisis del *sentido,* debido a que la ciencia, que domina la civilización contemporánea, está cada vez mas separada del sujeto (la conciencia sensible y reflexiva), fuente de todo sentido La ciencia parece así escindida de la vida, de la existencia

1 2 2 El problema fenomenológico de la crisis volver a arraigar las ciencias en el mundo de la vida

Para salir de la crisis, es preciso volver a arraigar las ciencias en el mundo de la vida *(Lebenswelt)* Este mundo es el del sujeto consciente de sí como sujeto (y como objeto), consciente de su ser histórico y temporal y de su relacion con otros sujetos

Pero este nuevo arraigo debe preservar su alcance racional y universal A ojos de Husserl, el historicismo y el relativismo de las «concepciones del mundo» no son otra cosa que un aspecto del subjetivismo y, por tanto, de la perdida del sentido por parte de la ciencia Dicho con otras palabras, el proyecto filosófico del saber racional y universal, que hizo su aparición en Grecia y caracteriza a la historia europea, no es un proyecto cualquiera no es la mera expresión de una cultura particular, *diferente* de las otras culturas (India, China), sin más La cultura europea es la única en la que la Razon, el Espíritu, se ha expresado como tal y cuyas pretensiones a la universalidad están plenamente fundadas Europa es portadora de la unica cultura universal, porque se trata de la cultura de la razon, cuya realización coincide con el desarrollo de una ciencia teórica, necesaria y universal

En consecuencia, sería un contrasentido comprender el nuevo arraigo fenomenológico de la ciencia moderna en el mundo de la vida y de la conciencia como una simple empresa, puramente empí-

rica, de establecimiento de un contexto histórico y geográfico En la particularidad europea es donde la universalidad del espíritu se ha afirmado y, en parte, también traicionado por olvido de sí misma El saber del espíritu vivo que hay que reencontrar es un saber universal y esencial

Desarrollar este saber, o sea, desarrollar la razon (logos) universal y consciente de sí, es actualizar la esencia de la humanidad, realizar el hombre que es «ser de razón», *zoon logon ekhon* (el ser vivo que tiene el logos), pero cuya esencia racional todavía no está plenamente desarrollada Por esto, Husserl dirá que el filósofo (fenomenólogo), que trabaja en esta tarea de actualización de la esencia racional y espiritual del hombre desarrollando la ciencia universal auténtica, es *funcionario de la humanidad*

> En efecto, somos precisamente lo que somos en tanto funcionarios de la humanidad filosofica moderna, en tanto herederos y coportadores de la dirección que la atraviesa por entero [ ] a partir de la fundacion original griega *(La crisis de las ciencias europeas)*

2 La fenomenologia ciencia rigurosa

La fenomenología está llamada precisamente a realizar el sueño filosófico europeo de una ciencia universal y necesaria, absolutamente rigurosa y segura Esa ciencia no presupone nada fuera de su propio desarrollo, en cierto modo tiene que autofundarse Por tanto, las ciencias positivas y experimentales (re)encontrarán su fundamento y su sentido justamente a partir de la ciencia fenomenológica

2 1 *El «retorno a las cosas mismas» y la vivencia de la conciencia*

¿Hacia dónde volverse para establecer y desarrollar una ciencia rigurosa?

Ciertamente, no hacia el mundo o la naturaleza concebidos como exteriores al sujeto cognoscente En efecto, en esta dirección el sujeto cognoscente sólo adquiere un saber llamado ‹empírico›, pero que, en realidad, es inseguro y abstracto, escindido de la fuente de todo sentido y de toda certeza, que es el sujeto mismo

Por tanto, el ‹experimentarse a sí mismo del espíritu debe dirigirse hacia la vivencia de la conciencia Descartes ya lo había indicado con el *Cogito* y la experiencia de la evidencia de las verdades bien pensadas La conciencia —que soy— presenta una estructura

tal que su vivencia, con la que coincide, le es inmediatamente accesible y, por tanto, cognoscible con toda certeza y con toda evidencia La conciencia es y se aparece simultáneamente (o casi) Es el espacio propio de la fenomenología En efecto, en el fenómeno coinciden ser y aparecer, ahora bien, la conciencia ofrece la posibilidad de aprehender reflexivamente los fenomenos que constituyen su vivencia y elaborar así el saber teórico Fenomenológica, la conciencia es el espejo en el que los fenómenos se reflejan, se conceptualizan y se expresan La fenomenología es el saber discursivo y teórico (la logoteoría) que de ello resulta

Por eso, la famosa consigna de Husserl, tantas veces citada, según la cual hay que

> Volver a las cosas mismas»

no es en absoluto una consigna realista o positivista las únicas «cosas que nos son dadas en verdad son los fenómenos, es decir, la vivencia de la conciencia

Husserl ha tratado de determinar un *método* para llevar a la práctica su consigna y desarollar progresivamente el saber fenomenológico de manera rigurosa y definitiva He aquí algunos aspectos de este método

2 2 *La estructura intencional de la conciencia y la intuicion de las esencias*

2 2 1 La conciencia y su «objeto»

La conciencia es siempre conciencia *de* Es siempre apuntar a, intención siempre es conciencia *de objeto* Pero su objeto, aquello a lo que apunta, es a la vez lo que aparece, lo que se da el objeto de la conciencia es el fenómeno Por tanto, se trata de comprender adecuadamente que

- entre la conciencia y el fenómeno hay un nexo de reciprocidad indisoluble no hay conciencia que no lo sea *de* un fenómeno, ni fenómeno que no lo sea *para* una conciencia,
- decir que la conciencia es siempre conciencia de objeto no nos permite ‹salir› de la conciencia el objeto de la conciencia es siempre la vivencia de la conciencia con la cual coincide

2.2.2. El apuntar a las esencias

Otro aspecto capital es que los fenómenos, el conocimiento de los cuales la fenomenología aspira a constituir y que se dan en la vivencia de la conciencia, no deben comprenderse como experiencias, sensaciones, percepciones particulares de una subjetividad simplemente individual y singular. La fenomenología no se confunde con el relato de mis experiencias interiores ni con la introspección de mi vivencia existencial. Es cierto que, dado que la fenomenología invita a volver a la experiencia y a la vivencia de la conciencia subjetiva, es fácil caer en la tentación de interpretar esta consigna en un sentido cuasi autobiográfico y personal y soñar con expresar mediante la literatura los matices sutiles e incomparables de la experiencia propia de cada conciencia individual. Pero una fenomenología de ese tipo nunca constituiría un ciencia, que tiene que ser forzosamente general. En realidad, la fenomenología privilegia una modalidad de la conciencia intencional: la modalidad *teórica*, es decir, el apuntar a lo esencial y universal (la esencia del fenómeno). El apuntar teórico se distingue de otras modalidades, intencionalidades o maneras de ser propias de la conciencia, como la voluntad, el deseo, la emoción, la sensación, etc.

La conciencia fenomenológica teórica es esencialmente *espectadora*. También puede tomarse expresamente como objeto de su propia mirada reflexiva teórica y describirse en sus diversos estados: de esta suerte, liberará la esencia de la percepción (conciencia perceptiva), la volición, la emoción, el deseo (conciencia deseante), etc.

¿Cómo captar la esencia del fenómeno? Husserl ha propuesto el *método de las variaciones imaginarias*. Consideremos cualquier objeto más o menos definido (por ejemplo, la mesa, el pudor, el verde, el número positivo...), hagamos variar sistemáticamente los aspectos que parecen constituirlo de acuerdo con la imagen y la noción que del mismo tenemos de antemano, y veamos cuáles son los aspectos cuya supresión o modificación producen una deformación o directamente la desaparición de la identidad del objeto. Esta técnica pone en evidencia los elementos necesarios de la identidad y de la significación del objeto: las invariantes que constituyen su esencia (su *eidos*). El objeto de la fenomenología es la esencia del fenómeno que así se presenta. Esta esencia es universal: según Husserl, toda conciencia fenomenológica rigurosa culminará poniendo en evidencia las mismas esencias o significaciones esenciales (del pudor, del color, del número, etc.). Sin embargo, estas esencias no son entidades inmateriales trascendentes, como las ideas platónicas,

ni tampoco inmanentes a las cosas particulares, como las formas aristotélicas Son «objetivas», pero solamente *para* la conciencia que a ellas apunta Por tanto, son correlatos de la intención teórica de la conciencia que refleja su vivencia intencional cambiante y extrae las invariantes de esa vivencia Por ejemplo, tenemos muchísimas experiencias de colores, la intención teórica, al reflejar esas experiencias y hacerlas variar, liberará la esencia del color, es decir, qué significa «tener color» y qué quiere decir «percibir el color»

2 2 3 Los dos niveles de la conciencia

No sólo es menester distinguir diversas modalidades (intencionalidades) de la experiencia consciente, sino también varios niveles, sobre todo dos

- la experiencia ordinaria y continua de la *conciencia irreflexiva, práctica y no teórica* Es la conciencia cotidiana, comprometida en la vida y la accion que siente, quiere, desea, se emociona y también reflexiona, pero de acuerdo con fines determinados Por ejemplo, reflexiona sobre los medios para obtener algo Esta conciencia vivida no se separa de la percepción de sí misma, sino que *se siente* constantemente y esta presente para sí misma Pero no es reflexiva en sentido estricto, porque no tematiza su vivencia expresamente y, sobre todo, porque no la tematiza con *la unica finalidad de conocerla,*
- la *conciencia reflexiva o especulativa, teórica* Esta modalidad de la conciencia, privilegiada por la filosofía, se apodera de la posibilidad de reflexión propia de la conciencia práctica y la desarrolla por sí misma La conciencia se convierte así en un espejo, aparentemente desinteresado (libre de los intereses particulares de la vivencia práctica), de si misma y de sus experiencias Se esfuerza en extraer de allí las estructuras y las significaciones estables, fundamentales

El postulado de Husserl, que es el postulado de la Razón, sostiene que las estructuras esenciales de la conciencia son universales, es decir, idénticas para todos los sujetos pensantes, incluso cuando en el nivel de la conciencia práctica de los individuos comprometidos en la existencia reine la mayor diversidad Es precisamente el saber de estas estructuras, que son las estructuras mismas de la Razón, lo que la fenomenología pretende desarrollar Este saber es

también el saber de las significaciones fundamentales y del sentido último y universal, puesto que la Razón (el Logos) es el origen de todo sentido.

2.3. *La reducción*

Un aspecto del método fenomenológico que condiciona el apuntar a las esencias es la *reducción*: consiste en poner entre paréntesis el mundo, o más exactamente, nuestra creencia en la existencia del mundo y de las cosas particulares. Gracias a esta desconexión (llamada también *epokhé*, del griego «interrupción»), la conciencia fenomenologica se vuelve puramente espectadora de sí misma y capaz de interesarse exclusivamente por el *sentido* general de los fenómenos, sin interesarse por realidades naturales hipotéticas particulares a las que ciertos fenómenos se referirán. Con el fin de liberar las significaciones o esencias de los fenómenos, carece de interés la cuestión de la existencia concreta. Así, para comprender qué sigfica «unicornio», importa poco que éste exista o no; de la misma manera, no es el análisis de la composición química de una serie de sustancias utilizadas para colorear lo que me permitirá comprender que es percibir un color, tener la experiencia del color. Un ciego de nacimiento no podrá comprender esta experiencia.

Volver a las «cosas mismas», para la fenomenología, exige separarse de la adhesión ingenua y espontánea a las cosas concebidas como exteriores y como causas de los fenómenos. Si los fenómenos son lo único absolutamente real, si ser no es existir (en el sentido sustancial, es decir, independientemente de la conciencia que percibe, se trate o no de sustancias materiales), sino aparecer, la reducción fenomenológica hace de la totalidad del mundo el puro correlato de la conciencia. Únicamente la conciencia (que siempre se aparece, aunque sin duda con desigual evidencia) existe absolutamente, porque es, esencial y solidariamente, ser y aparecer. Destaquemos que esta existencia absoluta de la conciencia no es hipostasiada por Husserl a la manera de una sustancia espiritual cartesiana, que sugiere un sustrato, un *en sí* que fuera en cierto modo *portador o asiento* de una conciencia o de una actividad de conciencia que sería lo que se aparece.

Husserl ha desarrollado la reducción según tres niveles. Al término del proceso reductivo, únicamente quedan presentes un sujeto puro trascendental universal y su correlato mundano, igualmente universal.

3 La culminacion idealista y sus problemas-limite

3 1 *El idealismo fenomenológico*

Las reducciones —que suspenden la adhesión a la existencia trascendente («exterior») del mundo y de las cosas—, la estructura intencional de la conciencia que convierte todo objeto en puro correlato de la conciencia, el apuntar a los fenómenos como esencias y significaciones, todo ello conduce al idealismo

Desde el punto de vista fenomenologico, lo único auténticamente real y verdadero es lo que se aparece a un sujeto consciente que al mismo tiempo se aparece siempre también a sí mismo De este postulado que identifica ser, aparecer y conciencia, se pasa naturalmente a la tesis idealista según la cual es en definitiva el sujeto quien constituye el mundo de la misma manera que todo lo que es, incluido él mismo (autoconstitución del sujeto consciente y reflexivo)

¿Significa esto que el mundo ‹físico›, en sentido ordinario, no existe? Sí y no *Tal vez* exista (la conciencia ingenua cree que sí), pero en tanto realidad material, particular, no es interesante en términos filosóficos (fenomenológicos) su facticidad bruta y cambiante no puede convertirse en objeto de una ciencia necesaria y rigurosa y carece de sentido Como la filosofía-fenomenología consiste justamente en apuntar a la esencia y la significación de las cosas, su ser positivo y empírico está por lo menos marginado, incluso ‹sin realizar» la «cosa misma›, verdadera, original, es el fenómeno y no la hipotética cosa material

Ahora bien, la reducción también es válida para el sujeto consciente en definitiva, el sujeto consciente de la fenomenología no es el yo (el sujeto) individual, circunstancial, con su biografía particular El unico verdadero sujeto es el sujeto universal trascendental, fuente de las esencias y de las significaciones, que aparecen para él y a las cuales él apunta Así, la fenomenología se confunde, finalmente, con un análisis-descripción de las estructuras esenciales de significación de la conciencia —del sujeto— en general, esto es, de la Razón universal Este análisis es un trabajo fundamentalmente reflexivo o especulativo El único sujeto trascendental es el correlato propio del apuntar teórico de la conciencia Al apuntar a sí misma en la modalidad teórica (especulativa), la conciencia se convierte o se transmuta en conciencia o subjetividad trascendental, fuente de las significaciones universales Esta metamorfosis la une a su ser propio, esencial y original o lo actualiza Toda conciencia humana

individual es también conciencia trascendental en potencia, es decir, *razón* Y cada uno es potencialmente filósofo por el simple hecho de ser hombre y, en consecuencia, *zoon logon ekhon*

3 2 *La trascendencia de lo real y sus problemas*

Merece la pena llamar la atención crítica sobre el alcance de la aparente asunción, por parte de la fenomenología, de todo lo que sería «exterior» a la conciencia el otro, la intersubjetividad, el cuerpo, la naturaleza, el devenir, la producción natural del hombre, el inconsciente, etc Para el fenomenólogo, la trascendencia efectiva de lo real —ya se trate de la naturaleza física, del otro, de mi cuerpo, etc — queda como tal fuera de lugar, carente de interés, improbable, irreal Sin embargo, a veces choca con ella como con un límite, una resistencia, un conjunto de insistencias oscuras, de posibles opacidades, un origen tenebroso también, en las fronteras mismas de la conciencia sensible y reflexiva Esta realidad inconsciente es irreal (pues sólo es real lo que se aparece a la conciencia) y a la vez muy presente, pues es la experiencia todavía oscura y muda, preconceptual y prelinguística, la vivencia sin reflexión que el fenomenólogo *quiere llevar a la conciencia y a la palabra*

> La experiencia [ ] todavía muda es lo que se trata de llevar a la expresion pura de su sentido propio (Husserl, citado por Merleau-Ponty, *Avant-Propos* de la *Phenomenologie de la perception* [1945] [«Prólogo» a *La fenomenología de la percepción]*)[7]

En el mejor de los casos, la trascendencia es aceptable para la fenomenología en calidad de invitación a proseguir indefinidamente la explicitación y la descripción conscientes Significa que la toma de conciencia y su expresión rigurosa todavía no están acabadas y tal vez nunca lo estén Entre los «objetos trascendentes» son completamente singulares *el otro y mi cuerpo propio* Si bien no soy otra cosa que mi conciencia, *también soy*, y de modo manifiesto, mi cuerpo, que no ocupo simplemente a la manera de un alojamiento o de un vehículo Así, pues, mi cuerpo constituye para mí un objeto muy especial, que soy y que, sin embargo, mi conciencia no constituye En cuanto al otro, es un «objeto» que al mismo tiempo es una conciencia (un sujeto), capaz de constituirme en «objeto» y situarme en el seno del mundo que él proyecta Maurice Merleau-

---

[7] «Prologo» a *La fenomenologia de la percepcion* Barcelona Peninsula, 1980

Ponty (1908-1961) y Jean-Paul Sartre (1905-1980) desarrollaron a su manera esta fenomenología particular del cuerpo y de la experiencia del otro

Para Husserl, el cuerpo, el otro, la temporalidad, etc , son en última instancia constituidos por la conciencia, por el sujeto trascendental, aun cuando aparezcan en sus límites Husserl mantiene así firmemente su idealismo la evolución, la producción natural (biocósmica) del hombre, es una duración empírica particular que no concierne al Sujeto trascendental y que sólo existe verdaderamente en la medida en que éste puede pensarla Pero el que pueda pensarla sin admitir al mismo tiempo su propia contingencia y, por tanto, sin negarse como Razón universal necesaria y absoluta, es una cuestión que lanza un reto a la fenomenología y, a través de ella, a toda la filosofía

Esta cuestión ya se plantea también en lo que concierne al acontecer y el desarrollo *históricos* de la filosofía Ésta coincide con un proyecto que aparece en un momento determinado, en un cierto lugar (Asia Menor griega, siglo VI a C) En estas condiciones, ¿era necesaria y legítimamente universalizable la idea de una ciencia universal, racional y necesaria? ¿Es la universalidad de la filosofía y de la ciencia algo más que la particularidad de la civilización occidental, cuya expansión planetaria, en caso negativo, no sería en absoluto necesaria ni justificable, ni en derecho ni en razón?

Sin embargo, no se trata de un problema propio de la fenomenología, sino que afecta a la filosofía y a la civilización occidentales como tales También aparece en el seno de la mayor parte de las corrientes filosóficas del siglo XX, como la hermenéutica, el racionalismo de la escuela de Fráncfort o, incluso, el posmodernismo

Sobre todo hacia el final de su vida, Husserl se ocupó más de los problemas que se acaba de mencionar, rayanos en los límites mismos de la fenomenología

4 ALCANCE Y FECUNDIDAD DE LA CORRIENTE FENOMENOLOGICA

4 1 *La fenomenología y el proyecto occidental de saber*

La fenomenología no se considera a sí misma *una* corriente filosófica entre las otras, sino la auténtica recuperación del proyecto filosófico que vio la luz por primera vez hace más de dos mil años y que se extravió en la modernidad, que redujo la razón a la ciencia positiva

Así las cosas, la fenomenología entra con pleno vigor en el debate de fondo que opone, en diverso grado, la filosofía y la ciencia moderna. La fenomenología defiende la tesis según la cual el acceso filosófico a la realidad es más fundamental, más original y más auténtico que la relación objetivante, positivista y naturalista, típica de la ciencia moderna. A este respecto, Merleau-Ponty ha podido hablar de «repudio de las ciencias».

Sin embargo, la fenomenología mantiene la idea de una suerte de «superciencia» más rigurosa que las ciencias positivas. Esta ciencia sería puramente racional y universal, inmediatamente accesible al sujeto consciente que adopte la actitud teórica purificada por las reducciones. Esta actitud conduce a un idealismo trascendental complejo, que evita la hipotesis platónica de las ideas, la metafísica espiritualista de Descartes y el postulado kantiano de un mundo noumenal en sí.

Sin embargo, la fenomenología privilegia a la civilización occidental en el seno de la cual se desarrolló la filosofía. Este etnocentrismo, según ella, es legítimo y necesario. El historicismo y el culturalismo relativista —que reducen la razón occidental a un mito, o a una creencia particular— no serían, en realidad, más que consecuencias de la modernidad mal entendida, es decir, colocada bajo el signo de la racionalidad objetivante cientificista. La intencionalidad que persigue la fenomenología es, por tanto, la de una extensión universal de la razón occidental trascendental.

En definitiva, la fenomenología es una ilustración contemporánea ejemplar de la persistencia y de la renovación del proyecto *logoteórico*, típico de la «ciencia filosófica» tradicional y en las antípodas de un reconocimiento o una valoracion excesivos de la ciencia moderna y las tecnociencias contemporaneas. Por este camino, la fenomenología ha podido revestir formas decididamente fóbicas respecto de las tecnociencias.

4.2. *De la empresa colectiva a la corriente fenomenológica*

Husserl había proyectado la fenomenología como ciencia rigurosa con la perspectiva de una empresa colectiva. La determinación de un *método* único en el cual los filósofos pudieran formarse antes de aplicarlo, debía permitir la realización de este programa. Esta dimensión de empresa colectiva recuerda la manera en que progresa la ciencia moderna, de la que, no obstante, la fenomenología cree distinguirse netamente.

Como proyecto de conocimiento colectivo y unificado por un

método universal que desemboca en resultados admitidos por todos, la fenomenología nunca consiguió imponerse. Los discípulos de Husserl, particularmente los más importantes, como Max Scheler (1874-1928), Martin Heidegger (1889-1976) o Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), interpretaron y aplicaron la fenomenología de manera personal, incluso en oposición explícita a ciertas consignas del Maestro. No obstante, está claro que en la filosofía del siglo XX hay una corriente fenomenológica que agrupa pensadores y permite caracterizarlos y diferenciarlos, por ejemplo, de los filósofos analíticos, los positivistas o los pragmatistas. Pero la fenomenología reúne menos a la manera de una disciplina rigurosa que a la de una suerte de familia. Cada miembro comparte con otros ciertos rasgos, pero ningún rasgo se reencuentra en todos, y menos aún con idéntica acentuación.

La ambición de un desarrollo colectivo de la fenomenología como saber universal progresivo no se ha realizado. Este fracaso depende de la dificultad, incluso la imposibilidad, de adoptar una actitud reflexiva trascendental y universal (suponiendo que esa posición existiera) respecto de la vivencia de la conciencia o del «mundo de la vida» *(Lebenswelt)*, es decir, la subjetividad, cuya encarnación corporal y situación histórica reconocía Husserl. Éstas se imponen por sí mismas y resisten a la puesta entre paréntesis rigurosa que exige la conversión trascendental. Además, la fenomenología, en tanto autodescripción cuasi «biográfica» o, en todo caso, histórica y culturalmente situada, ha sido una tentación importante. Precisamente de esa ambiguedad provienen las desviaciones, por lo demás muy originales y creadoras, del existencialismo, la hermenéutica o la literatura. No cabe duda de que el filósofo y escritor francés Jean-Paul Sartre —particularmente en *L'être et le néant* (1943) *(El ser y la nada)*[8]— fue quien expresó de un modo más completo y magistral ese potencial «literario» de la fenomenología, ya reelaborada, es verdad, por M. Heidegger.

El pensar el tiempo y el mundo según su esencia y significación universales no impide al sujeto pensante ser realmente en el tiempo (la historia) y el mundo (la cultura, la sociedad), y también en su cuerpo. Este «ser-en», tan real como las esencias y las significaciones, constituye a la vez el límite y la fuente de la experiencia fenomenológica, entendida como una autoexplicación infinita de la subjetividad histórica y mundanamente comprometida.

---

[8] *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1976.

LECTURAS SUGERIDAS

DESANTI, J T , *Introduction à la phénoménologie,* París, Gallimard (Folio essais, 251), 1994

HUSSERL, E , *La idea de la fenomenología,* Madrid, FCE, 1982

LYOTARD, J F , *La fenomenología,* Barcelona, Paidós, 1989

MONTERO MOLINER, F , *Retorno a la fenomenología,* Barcelona, Anthropos, 1987

RICOEUR, P , *A l'école de la phénoménologie,* París, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1986

CAPITULO XII

El pragmatismo, filosofía norteamericana

- Una filosofía propiamente norteamericana
- La experiencia libre de lo que va bien
- PEIRCE
  - El criterio pragmatico del sentido
  - Creencia en la convergencia del progreso de la ciencia y de la humanidad
  - El pragmatismo no es la pragmática
- JAMES
  - Un pragmatismo no sometido a la preferencia científica
  - Es verdadera la creencia util
  - Evaluar las logoteorias por sus consecuencias prácticas
- DEWEY
  - Una filosofía de la interacción y de la investigacion ilimitada
  - Educar en el libre examen
  - Una antropologia naturalizada y socializada

PALABRAS CLAVE

• accion • cientificismo • comunidad de investigadores • contexto • continuismo • creencia • criterio del sentido • democracia • empirismo • experiencia • experimentalismo • falibilismo • holismo • instrumentalismo • interaccion • interes • investigacion • lenguaje • liberalismo • libre examen • metodo • monismo • neopositivismo • nominalismo • operacionalismo • pluralismo • pragmatica • pragmatismo • problema • relacion • religion • semiotica • significacion • sociedad • utilidad • valor • verdad

1 UNA CORRIENTE ESPECIFICAMENTE NORTEAMERICANA

El pragmatismo es la corriente de pensamiento más específicamente norteamericana Surgido en Estados Unidos a comienzos de este siglo, alrededor de los años 50, pasó a segundo plano en la escena filosófica, empujado por la moda de la filosofía analítica y lingüística de origen inglés, pero en las últimas décadas ha vuelto a la superficie En general y a grandes rasgos, se le puede caracterizar de la siguiente manera

- primacía de las libertades individuales, en particular de expresión, crítica, empresa e investigación, aceptación del pluralismo de las concepciones,
- criterio del éxito si no se falsifica la prueba, lo mejor se impone,
- defensa de la democracia como el régimen más favorable a las libertades y su puesta pública a prueba,
- valorización de las ciencias, las técnicas *y* las religiones (en tanto comunidades con funciones sociales), en la medida en que continúen dando prueba de su utilidad y de su eficacia,
- mito de la exploración, de la investigación y de la conquista indefinidas, que desafía siempre las «nuevas fronteras»

La pretensión de reducir el pragmatismo a una simple ideología norteamericana equivale a una injusta condena del mismo En todo caso, el pragmatismo no se identifica con el materialismo mercantilista y especulador Constituye más bien una especie de *experimentalismo radical* que ha roto decididamente con la primacía de la filosofía teórica que se considera capaz de juzgar de todo *a priori* Desde un punto de vista pragmatista, la civilización norteamericana (con su ideología) es una suerte de experiencia social global que hasta ahora ha tenido más bien éxito, como lo demuestra la extensión planetaria de diversos aspectos de su forma de vida Y no hay ningún lugar fuera —por encima— de la experiencia y de su persecución a partir del cual se pueda juzgarla y, eventualmente, condenarla a pesar de sus éxitos Una experiencia sólo se juzga desde dentro o a partir de un «exterior» que es siempre otra *experiencia,* otra forma de vida El pragmatismo resulta ser, pues, una mezcla original de empirismo (experiencia), darwinismo (supervivencia del más apto) y hegelianismo (el tribunal de la historia) A través del empirismo, se emparenta también con el nominalismo, el utilitarismo y el positivismo

1.1. *El origen histórico. Las relaciones con el neopositivismo y el operacionalismo*

En el curso de los años 70 del siglo XIX, un grupo de intelectuales que se reunía de manera regular, entre los cuales estaban C. S. Peirce y W. James, constituyó el «Club de metafísica» de Cambridge (Massachusetts). Se trataba de un nombre irónico, pues la formación de varios de sus miembros era más científica que filosófica, y sustentaban posiciones críticas respecto de las metafísicas y el idealismo.

Los orígenes del neopositivismo (Círculo de Viena, finales de los años 20 del siglo XX) recordarán los del pragmatismo: uno y otro son colectivos y se encuentran bajo el signo de la ciencia, así como de la crítica a la filosofía tradicional. Hay afinidades importantes entre ambas corrientes y no es precisamente un misterio que el neopositivismo haya encontrado en Estados Unidos una generosa tierra de acogida. Sin embargo, el proyecto neopositivista —muy en particular el de la edificación del lenguaje unitario de las ciencias— sigue siendo relativamente tradicional y cercano al ideal metafísico: la elaboración *a priori* de una teoría sistemática, absoluta y definitiva. Es positivista y logicista en un sentido asaz dogmático, apenas sensible a la apertura activa de la experimentación y al carácter práctico y contextual de las ciencias. Al no tener en cuenta nada más que el lenguaje descriptivo y teórico, el neopositivismo aspiraba a establecer la ciencia, de una vez para siempre, sobre conceptos y enunciados básicos «evidentes» para todos los individuos, fundados en la experiencia sensible y la razón lógica. El modo de pensar neopositivista, no obstante tomar partido por el empirismo, sigue siendo esencialmente logoteórico.

En lo que más se aproxima el neopositivismo al pragmatismo es en su «criterio del sentido», según el cual un enunciado sólo tiene sentido si hay un método que permite decidir acerca de su verdad o su falsedad. A mitad de camino se encuentra el *operacionalismo*, inventado por P. W. Bridgman en 1927 (*The Logic of Modern Physics*)[1]. Extrayendo las consecuencias de la revolución relativista de Einstein, Bridgman considera que la significación de un concepto sólo es comprensible en función de las operaciones que permitan aplicarlo prácticamente. El verdadero sentido de un término sale a la luz en el examen de lo que los hombres hacen con él y no en lo

[1] Nueva York, MacMillan, 1927.

que dicen de él. Así, las nociones de «distancia» y de «medida» tienen sentidos completamente diferentes según se hable, por ejemplo, de las dimensiones de un campo de fútbol o de la lejanía de una galaxia, pues corresponde a evoluciones y operaciones radicalmente distintas. Se entiende que lo mismo vale cuando se pasa a la microfísica y se determina el tamaño de un átomo o de una partícula subatómica. El «pensamiento operacional» —que, según Bridgman, sería esclarecedor extender a todos los dominios— evalúa siempre el sentido de un enunciado o de un término considerando las operaciones que los hacen utilizables y no soñando con el hecho o la cosa (referencia) que representarían.

1.2. *Un método*

El pragmatismo es *metodológico* en el sentido moderno del término (F. Bacon y R. Descartes), que designa un procedimiento seguro para adquirir un saber verdadero, pero también en el sentido etimológico, que evoca el camino (en griego, *hodós*) y el hecho de abrirse un camino, siempre azaroso y a tientas, con peligro de llegar a un callejón sin salida o de extraviarse. El *método (metá-hodós)* o mirada que se lanza *al* camino *después* del recorrido, y la metodo*logía* o discurso y saber adquirido gracias a este examen, suponen la experiencia del camino que se ha abierto previamente sin ninguna seguridad prospectiva, aun cuando la experiencia pasada suministre instrumentos y reglas útiles. El pragmatismo enuncia que no hay ningún método que no proceda de la experiencia y que todo método debe volver a ella. La única manera de progresar y de extender nuestro saber metodológico está en no huir de la experiencia, sino afrontarla en toda su complejidad y su variabilidad. La experiencia, la experimentación o la comprobación son el criterio último del sentido, de la verdad y del valor. Ante una pretensión de sentido o la afirmación de una verdad o un valor, es menester examinar las consecuencias prácticas para quien se adhiere a ese sentido, a ese valor o a esa verdad y que en ello se inspira para orientar su conducta. Allí donde no se pueden extraer consecuencias prácticas, no hay significación alguna en juego. Allí donde las consecuencias son positivas y así se mantienen, no sólo hay sentido, sino también verdad y valor. Sin embargo, la apreciación positiva es relativa (contextual), el pragmatismo también invita a volver a ponerla permanentemente a prueba en nuevas experiencias.

PEIRCE El pragmatısmo es un metodo para decıdır el sıgnıficado de palabras difíciles y de conceptos abstractos *(Pragmatısm and Pragmatıcısm)*[2]

JAMES Sı una porcıon de un pensamıento no afecta en nada las consecuencıas prácticas de este pensamıento, no constıtuye en verdad un elemento de su sıgnıficado *(Phılosophıcal conceptıons and practıcal results)*

DEWEY Para descubrır el sıgnıficado de la ıdea ınvestıguemos sus consecuencıas *(Reconstructıon ın phılosophy)*[3]

Acabamos de cıtar los tres grandes nombres clásıcos del pragmatısmo Su convergencıa general de espírıtu, evıdente sı se les opone, por ejemplo, a filósofos metafísıcos, no está exenta de muchas dıferencıas de acento, a veces muy ımportantes, es decır, preñadas de consecuencıas práctıcas Tal era la concıencıa que tenían de ello que aspıraron a desıgnar cada uno su pensamıento con una etıqueta propıa Peırce se definıó como *pragmatıcısta* y afırmó su dıstancıa respecto del pragmatısmo de James Dewey, por su parte, se calıficó de *ınstrumentalısta*

La versıón peırceana del pragmatısmo es más epıstemológıca y logıca, la de James es más psıcologıca y popular, y la de Dewey es más socıológıca y pedagógıca

2 CHARLES SAUNDERS PEIRCE UN ENFASIS CIENTIFICO Y METODOLOGICO

C S Peırce (1839-1914) recıbıó una formacıón cıentífica (en prımer lugar, como químıco), realızó ınvestıgacıones y publıcó en revıstas cıentíficas antes de consagrarse más plenamente a su obra de lógıco (es ante todo el ınventor de las «tablas de verdad) y de filósofo, que trataba de estımular por doquıer ‹el espírıtu de laboratorıo» Creador fecundo, fundó la semıótıca (que más tarde desarrollará Charles Morrıs), así como el pragmatısmo, cuya definıcıón aparecıó por prımera vez en dos artículos de 1878 que se han

[2] En *The Collected Papers of Charles Sanders Peırce*, ed a cargo de C Hartshorne P Weıss, Cambrıdge (Mass), 1931 1935 vols VII VIII, ed a cargo de A Burks, Cambrıdge (Mass) 1958 [Puede verse tambıen la traduccıon espanola de *Un hombre un sıgno El pragmatısmo de Peırce* Barcelona, Crıtıca 1988]

[3] En *The Collected Works of John Dewey 1882 1953* ed crıtıca de J A Boydston Carbondale Southern Illınoıs Unıversıty Press, 1929

hecho clásicos Cómo se fija la creencia»[4] y «Cómo aclararnos las ideas»[5]

2 1 *La definición del pragmatismo*

La máxima pragmática (1878) se enuncia de la siguiente manera

> Es menester considerar qué efectos, de los que pensamos que podrían tener alcance practico, debería producir el objeto de nuestra concepcion Nuestra concepcion de esos efectos coincide con nuestra concepción completa del objeto

Lo que esta fórmula quiere decir es que el sentido de un enunciado o de un término se explicita en una serie de proposiciones que describen los fenómenos empírica y experimentalmente observables que, en cierto modo, son predichos por la significación del término o del enunciado que han de explicarse Por ejemplo, si digo «esto es un diamante», espero que la cosa así designada presente determinadas propiedades observables y reaccione de determinada manera a las acciones experimentales Desde el punto de vista lógico, el sentido de X (el objeto de mi concepción) se despliega en una serie de condicionales predictivos de la forma «Si ocurre esto, o si hago esto, X reaccionará de tal o cual manera »

El carácter cientificista de esta definición se muestra desde el primer momento, y debe entenderse en su sentido más riguroso los condicionales predictivos expresan leyes de la naturaleza que el método experimental establece y confirma Estas leyes, por tanto, son el fundamento de predicciones que constituyen el sentido de las palabras En lo que concierne a las leyes de la naturaleza, Peirce es incluso «realista» y critica las interpretaciones nominalistas, que son más comunes en la familia pragmatista y que reducen lo general (lo abstracto) a una construcción humana y sólo consideran realmente existentes las cosas particulares (por ejemplo, W James)

[4] En *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed a cargo de C Hartshorne, P Weiss Cambridge (Mass), 1931-1935, vols VII-VIII, ed a cargo de A Burks, Cambridge (Mass), 1958

[5] En *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed a cargo de C Hartshorne, P Weiss Cambridge (Mass), 1931-1935, vols VII-VIII, ed a cargo de A Burks, Cambridge (Mass), 1958

2 2 *La creencia en la ciencia*

El pragmatismo de Peirce privilegia expresamente el método científico con vistas al establecimiento de nuestras creencias, que determinan a su vez nuestras reglas de acción y nuestros comportamientos habituales Únicamente la ciencia experimental garantiza la firmeza, la fiabilidad, la durabilidad y la eficacia de una creencia Por eso, las creencias científicamente establecidas ocupan un lugar privilegiado en el universo psicológico de las creencias humanas se las llama *verdaderas* Esta especificidad les viene de que son elaboradas y fijadas en referencia a lo «no humano» (los hechos, la realidad objetiva), a diferencia de otras creencias que se imponen de una manera puramente subjetiva

Pero el establecimiento objetivo de las creencias científicas es un trabajo progresivo que requiere la cooperación intersubjetiva e interactiva de los investigadores Es «la comunidad de investigadores científicos» la que extrae la creencia verdadera al hilo del progreso científico La verdad científica, por tanto, no es absoluta y definitiva, sino progresiva y evoluciona bajo el efecto de las interacciones experimentales con la realidad y bajo el efecto de las interacciones comunicacionales en el seno de la comunidad de investigadores que realizan las experiencias A su vez, «la comunidad de investigadores» debe extenderse indefinidamente al mismo tiempo que prosigue la investigación es presumiblemente universal, está llamada a incluir a la humanidad entera Peirce ve una convergencia necesaria del acuerdo entre los hombres (verdad intersubjetiva) y el acuerdo con la realidad (verdad objetiva o adecuación)

Peirce no puede demostrar esta creencia optimista en un progreso de la ciencia en armonía con el progreso de la humanidad Considera que se trata de una *buena* creencia, es decir, que sus efectos son positivos Su validación, por otra parte, sólo puede provenir de dichos efectos mientras éstos sean positivos, la creencia en el progreso de la ciencia y de la humanidad se verá confirmada El movimiento sólo se puede probar «andando» y, por tanto, la prueba sólo será válida mientras «se ande», esto es, mientras la cosa funcione, mientras vaya bien Y Peirce piensa que siempre irá bien, es decir, hasta el final, que coincide con la culminación del saber al servicio de una humanidad feliz y pacífica

2.3. *Falibilismo y continuismo*

Pero a la espera de esa culminación, Peirce es decididamente *falibilista*: ninguna verdad es definitiva y absoluta, independiente de toda experiencia futura.

La explicación de ese falibilismo como posición epistemológica reside en el principio ontológico de la *continuidad*. Este principio excluye la posibilidad de aislar por completo un elemento (por ejemplo, un enunciado o un sistema). Ahora bien, para afirmar una certeza es necesario este aislamiento, pues si todo es continuo, si todo está unido a todo, se impone la necesidad del conocimiento de la totalidad a fin de fijarse en cualquier elemento o parte que el pensamiento analítico haya separado del conjunto. El continuismo implica el falibilismo de todo conocimiento humano. La certeza postula la discontinuidad, es solidaria de la detención, la separación, el cierre de una parte sobre sí misma, escindida del resto del universo y del devenir. No es esto lo que quiere Peirce, razón por la cual su filosofía es una filosofía de la investigación y la experimentación continuada.

Esta posición no deja de tener parentesco con el *holismo* (del griego *holos*, que significa «totalidad») contemporáneo, compartido por pensadores a los que a veces se designa como «neopragmatistas», como W. O. Quine (nacido en 1908), el importantísimo lógico y filósofo norteamericano del lenguaje y de las ciencias.

2.4. *El pragmatismo y la pragmática*

La tendencia a confundir el pragmatismo y la pragmática no se debe sólo a la paronimia de estos términos. Existe además entre ellos proximidad filosófica e histórica. En efecto, es Peirce quien desarrolla por primera vez un enfoque pragmático del lenguaje.

Tradicionalmente, e incluso en el siglo XX, particularmente en la corriente logicista y neopositivista, la filosofía sólo enfocó el lenguaje en dos dimensiones —la sintaxis y la semántica—, y lo trató como un juego de etiquetas a combinar. Las etiquetas son nombres que designan objetos-referidos y su combinación produce descripciones-imágenes de la realidad. Considerado de esta manera, el lenguaje no parece conocer más que dos tipos de relaciones: *Sintácticas*: las relaciones internas de combinación de los signos entre sí, según el código gramatical o lógico. *Semánticas*: las relaciones externas de referencia de los signos a la realidad extralingüística. Esta

concepción es típica de un ideal metafísico el del filósofo en tanto Locutor Universal (Sujeto trascendental) y el lenguaje como representación verdadera de la Realidad en sí (ontología)

Tras la huella de Peirce, Charles W Morris (1901-1979), en sus *Foundations of the Theory of Signs* (1938) *(Fundamentos de la teoría de los signos)*[6], estima que esta concepción mutila gravemente el fenómeno de la comunicación *(semiosis)*, pues no tiene en cuenta ni los usuarios, ni el contexto o la situación La semiótica o teoría general de los signos debe abordar los fenómenos lingüísticos a la vez bajo el ángulo sintáctico, el semántico y el *pragmático* Este último es muy vasto, pues toma en cuenta todos los aspectos de la situación de comunicación, de los mecanismos biológicos a los procesos psicológicos Con la pragmática, el lenguaje (el pensamiento, los fenómenos de significación) baja a la Tierra, tanto en la naturaleza como en la sociedad, es el comportamiento relacional de ciertos organismos vivos, los seres humanos Pide que se le describa como tal, en su complejidad real y concreta Desde el punto de vista pragmático, la concepción y el uso filosóficos tradicionales del lenguaje, al pretender convertirlo en una suerte de espejo en el que el ser humano captaría y fijaría la imagen verdadera de la realidad con el fin de contemplarla de acuerdo con el ideal de una existencia teórica, aparecen por lo menos extraños

Sin embargo, la actitud teórica, que la pragmática tiende a relativizar, resurge en el proyecto mismo de elaboración de una *teoría* general de los signos En el curso de la segunda mitad del siglo XX, hubo pensadores (como K O Apel) que desarrollaron incluso un pragmatismo trascendental, cuya ambición es liberar las condiciones necesarias *a priori* de posibilidad y de validez de toda forma de comunicación

3 William James y la difusion de un pragmatismo muy abierto

Seguramente, W James (1842-1910) es el menos cientificista y el menos lógico de los tres grandes promotores del pragmatismo Para él, el empirismo científico no es más que una forma de experiencia Ésta es radicalmente heterogénea y omnipresente Es anterior a todos los dualismos que oponen, por ejemplo, el exterior y el interior, el sujeto y el objeto James hablará de *empirismo radical* con el fin de describir su perspectiva a la vez monista (la experien-

[6] *Fundamentos de la teoria de los signos* Barcelona Paidos, 1994

cia es una y continua) y pluralista (sus formas son múltiples) Así, la experiencia puede ser religiosa y perfectamente viable como tal

El padre de William era un filósofo espiritualista, esotérico, discípulo de Emanuel Swedenborg (1688-1772), su hermano, Henry, con quien mantuvo siempre estrecha relación, es uno de los mayores escritores norteamericanos Renovó la expresión novelesca de acuerdo con la psicología de la «corriente de la conciencia», cuya teoría elaboró William Esta forma literaria describe, cuasi fenomenológicamente, el continuo de la experiencia, cuya conciencia —la sensibilidad— sigue las variaciones más finas William James recibió en cambio una *formación de medico* y desarrolló la psicología experimental, que consideraba legítimos y fecundos el método introspectivo *y* el metodo conductista Pero James fue sobre todo un ecléctico superdotado, viajero entusiasta, tan aficionado a Europa como a Estados Unidos, diletante y mundano

Las conferencias de W James hicieron mucho por la propagación del pragmatismo En una conferencia de 1898 en Berkeley (California) utiliza por primera vez ese término para designar una nueva corriente filosófica, en referencia a Peirce, que fue su verdadero inventor veinte años antes En 1906-1907 da una serie de conferencias en Nueva York y en Boston, que reúne bajo el título *Pragmatism A new name for some old ways of thinking (Pragmatismo)*[7] La popularización del pragmatismo no estuvo exenta de simplificaciones, fuentes de malentendidos y de múltiples y justificadas críticas de parte de los filósofos profesionales El pensamiento de James, más ensayistisco que sistemático, sensible a una retórica persuasiva para un gran público, no está libre de contradicciones y de oscuridades La visión muy amplia del pragmatismo jamesiano y su negativa a privilegiar las vías científicas, técnicas y lógicas, convierten a James en el verdadero precursor del pragmatismo posmoderno, como, por ejemplo, el que preconiza R Rorty

3 1 *La verdad según el pragmatismo*

La verdad no ha de concebirse como copia fiel de una realidad inmutable La verdad es relativa es verdad lo que se revela útil en función de los intereses de una forma de vida Si los intereses cambian, lo que era verdad puede pasar a ser falso, es decir, no vital, incluso inviable La verdad es instrumental y operatoria en función

[7] *Pragmatismo,* Madrid, Orbis, 1985

de objetivos y necesidades de los individuos y del medio, que evolucionan

> Toda verdad es una ruta que se traza a traves de la realidad, pero a algunas de esas rutas les hubieramos podido imprimir una direccion diferente si nuestra atención se hubiera orientado en un sentido diferente o si hubieramos apuntado a otro tipo de utilidad
>
> Poseer pensamientos verdaderos es, en rigor poseer instrumentos preciosos para la accion *(Pragmatismo)*

Para James, la verdad no es una categoría teórica situada fuera de la categoría práctica del bien La verdad es una suerte de bien es aquello cuyo uso resulta bueno para una forma de vida

3 2 *La primacía del actuar y del hacer sobre la teoría y sobre el verbo*

En un pasaje famoso de *Pragmatismo,* James emparenta magia y metafísica por su culto común de la palabra La magia cree en el poder de las palabras La investigación metafísica es la investigación de la «Palabra del Fin» (Dios, Ser, Razón, Absoluto), solución al enigma del Mundo que aportaría toda la luz y, al mismo tiempo, el supremo dominio espiritual Para el pragmatismo, las palabras sólo son herramientas y las teorías son instrumentos con vistas a la investigación y la experiencia que se persigue indefinidamente

> La teoria nos sirve, no para descansar (como la respuesta a un enigma y el cese de toda investigacion), sino para avanzar, y nos permite, llegada la ocasion, rehacer el mundo *(Pragmatismo)*

En otro pasaje, en el que se opone al racionalismo y a todos los idealismos y metafísicas fundamentalistas para las cuales «la realidad se da hecha y acabada desde toda la eternidad», James destaca que

> Para el pragmatismo, la realidad se está haciendo permanentemente y espera que el futuro complete su fisonomía *(Pragmatismo)*

Sin embargo, no habría que interpretar demasiado unilateralmente esos pasajes en el sentido de una valoración de la dinámica de la investigacion tecnocientífica que remodele un mundo indefinidamente plástico y reconstruya las condiciones de la existencia hu-

mana Acordar a la acción tecnocientífica un privilegio absoluto en relación con las otras formas de experiencia no sería jamesiano

Fiel a la primacía del hacer y del actuar sobre el discurso y la teoría, el pragmatismo se presenta también como método de decisión Permite zanjar, pero a partir del punto de vista práctico, cuestiones y polémicas que, de lo contrario, seguirían siendo puramente teóricas o verbales y que podrían prolongarse o replantearse infinitamente

> El pragmatismo es ante todo un método que permite resolver controversias metafísicas que de lo contrario podrían ser interminables

¿Cómo?

> Interpretando cada concepción de acuerdo con sus consecuencias prácticas *(Pragmatismo)*

O, lo que es lo mismo, tomando en serio la hipótesis de su verdad y concibiendo nuestra conducta tal como ella la regularía Si se comprueba que las concepciones estudiadas no presentan diferencia desde el punto de vista práctico, la controversia es inútil En el caso contrario, es preciso examinar cuál es la que presenta más ventajas La respuesta a esta pregunta validará una concepción y legitimará nuestra adhesión

3 3 *La cuestión de la religión*

W James era creyente Pero, en cierto modo, lo era por decisión Al parecer, la voluntad de creer lo había sacado de una profunda depresión, de tal manera que tuvo la experiencia del carácter para él ventajoso de la creencia religiosa Por tanto, su concepción de la fe no tiene nada de dogmático Considera simplemente que las creencias religiosas remiten a unas experiencias entre otras, experiencias que la humanidad no ha dejado de tener en toda su historia Pluralista y tolerante, James no parece conceder atención especial a las consecuencias concretas de las desviaciones fanáticas de la fe, que condena sin ambages Se limita a defender la legitimidad de la creencia en dios, e incluso sugiere su superioridad práctica en relación con el materialismo ateo, que conduciría al pesimismo y a la desesperación ante la impotencia humana enfrentada a la absoluta falta de sentido de las fuerzas que operan en el universo físico

Para las cuestiones que se pueden resolver de manera experimental, objetiva y universal, en el sentido de la ciencia y de la técnica, James apela a una experiencia más amplia, que varía según las personalidades y las comunidades. Critica los abusos de la mentalidad cientificista que prohíbe *creer* allí donde no hay pruebas fácticas ni demostraciones lógicas.

3.4. *Pluralismo*

El autor de *A Pluralistic Universe* (1909)[8] ha sido auténtica y profundamente pluralista, en el sentido de que no ha dejado de denunciar las concepciones absolutistas y totalitarias que pretenden reducirlo todo a la unidad de una verdad definitiva e inmutable. Su blanco privilegiado fue el idealismo absoluto, que prosperó en Inglaterra (Francis Herbert Bradley, 1846-1924) y en Estados Unidos (Josiah Royce, 1855-1916) con el cambio de siglo. A tal punto era auténtica la tolerancia de James que no vaciló en sostener muy activamente la carrera académica de Royce, el idealista, por cuya persona sentía estima.

El pluralismo de James se expresó principalmente en el plano ontológico, epistemológico y moral, incluso en el dominio social y político. Guardaba inmediata relación con su empirismo radical, que convertía la experiencia, siempre personal, en la última instancia de la realidad, de la verdad y del valor. Sin embargo, no cabe duda de que ese pluralismo sólo podía acomodarse a un régimen liberal y democrático, abierto a la diversidad de creencias y de aspiraciones, con la misión de administrar esta multiplicidad según los principios utilitaristas de la máxima felicidad para la mayor cantidad de individuos posible, en la tradición de John Stuart Mill, a cuya memoria dedicó James *Pragmatismo*.

4. John Dewey: la dimensión social y educativa

John Dewey (1859-1952) ejerció una influencia grandísima, pero difusa, sobre el pensamiento norteamericano en el siglo XX, en particular en los dominios de la filosofía social, política y de la educación. Esta influencia afectó a aspectos del pensamiento norteamericano que poco a poco fueron ganando un reconocimiento muy ex-

---

[8] *A Pluralistic Universe*. Nueva York: Green & Co., 1909. Incluido también en *The Works of William James*, Cambridge (Mass.), Harvard U. P., 1975-1990.

tenso, cuando no universal, y que han terminado por integrarse en la mentalidad occidental de la segunda mitad del siglo xx

Dewey, por su parte, asimiló la influencia del hegelianismo y del darwinismo, pero se vio sobre todo llevado a tomar posición respecto del pragmatismo de sus mayores, W James y C S Peirce Fue un filosofo *comprometido*, preocupado por hacer pasar sus teorías a la práctica (pedagógica, social y política), experimentar y evaluar concretamente sus consecuencias, a fin de poder juzgar empíricamente su valor Además, sea cual fuere la importancia de su trabajo escrito, su vida dista mucho de reducirse a una bibliografía He aquí una sucinta ilustración de ello

- hacia 1900 funda la Escuela de Pedagogía, cerca de la Universidad de Chicago la ‹Escuela Laboratorio› o tambien Escuela Dewey› Abandonará Chicago en 1904 para trasladarse a Columbia (Nueva York), donde permanecerá hasta su retiro (1930),
- durante los años 20 realiza muchos viajes por el ‹mundo revolucionario», es decir, allí donde la «sociedad se experimenta» Turquía (Ataturk le pide que organice la escuela laica), la Union Sovietica, México Pero también China y Japon,
- sus compromisos socio-políticos a favor del liberalismo democrático lo llevan a presidir importantes Asociaciones También dirige, en México, la Comisión de Investigación sobre las acusaciones de Stalin a Trotski

Su obra comprende varias decenas de volúmenes Entre los títulos más importantes, mencionamos

- *Democracy and Education* (1916) *(Democracia y educación)*[9]
- *Experience and Nature* (1925)[10]
- *The Quest for Certainty* (1929)[11]

4 1 *Una filosofía de la interacción y de la investigacion*

Dewey llama ‹instrumentalismo a su pragmatismo, que integra los principios directores de la tradición pragmatista Verdad y valor dependen radicalmente de la experiencia humana La experiencia es

[9] *Democracia y educacion una introduccion a la filosofía de la educacion* Madrid Morata 1997

[10] Nueva York Dover Publications 1958

[11] Carbondale, Southern Illinois University Press 1984

siempre *contextual* la biología del organismo humano, el medio natural y la sociedad co-constituyen ese contexto, que evoluciona Es verdadera una idea o una teoría (una hipótesis) que logra resolver el problema que la ha suscitado, tiene valor una conducta o un estado que, en la experiencia, aporta satisfacción (felicidad) Por tanto, se interpreta como verdadero lo que es útil, eficaz, práctico u operativo en una situación dada El valor (lo bueno, lo bello) no se distingue en absoluto de ello y contribuye al bienestar

Más profundamente, la filosofía de Dewey es una filosofía de la *relación* dinámica, activa, de la relación que es también proceso y en la cual no dejan de producirse acontecimientos Los términos de la relación, al mismo tiempo que ésta, cambian permanentemente son *interactivos, transactivos* El individuo está en interacción perpetua con los otros (sociedad) y con el medio (naturaleza) el conjunto de esas interacciones y transacciones constituye una cultura

En la prolongación del pensamiento de la interacción universal hay que situar otra noción central de Dewey la indagación o investigación *(inquiry)* El devenir, la mayor parte de las veces, está formado por procesos, interacciones, transacciones tranquilas, estables, sin sorpresa Pero también ocurre que esta bella continuidad se vea perturbada, que se bloquee o se vuelva conflictiva y destructora, en una palabra, *problemática* Con la aparicion de problemas se desencadena la investigación La indagación, que es experimentación de diversas ideas, es decir, de hipótesis de solución, no se detendrá hasta que se haya restablecido la continuidad, al precio de una transformación de la relación, así como de uno o varios términos en presencia Pero ninguna solución es definitiva, sino que constantemente surgen nuevos problemas

Por esta razón es vital elaborar una *filosofía de la investigación,* que valorice y desarrolle la indagación experimental por sí misma, pues constituye el método por excelencia De ahí la importancia que otorga Dewey a la educación, que debe formar al adulto para que afronte los problemas con inteligencia y eficacia Este espíritu debe aplicarse a todos los dominios, de la pedagogía a la política, pasando, por supuesto, por las ciencias naturales Dewey generaliza el método de éstas, pero con cuidado de no caer en un objetivismo y un tecnicismo excesivos el experimentalismo de las ciencias de la naturaleza no es trasladable sin más a la sociedad o al individuo, pues el contexto y los protagonistas de las interacciones que han de estudiarse y los problemas que han de resolverse son diferentes La filosofía de la experiencia y de la investigación no es cientificismo ni positivismo estrechos Sólo preserva la libertad de la investigación y el deber de aprender a partir de ésta, en los sentidos más diversos

y sin prejuicio, sin confinar en un marco *a priori*, recibido como inmutable Es, auténticamente, partidaria del libre examen

4 2 *Naturalismo, sociedad y democracia*

Las interacciones constitutivas de la existencia y de la experiencia humanas conciernen tanto a la naturaleza como a la sociedad y son inmanentes a uno y otra El progreso cognitivo no es un signo de trascendencia del hombre que lo destaque del seno del mundo vivo por participar en un mundo sobrenatural, ontológicamente diferente el mundo del espíritu Conocer es una forma de interacción, por cierto que diferente de otras actividades pero tan natural como ellas Y lo mismo ocurre con todos los comportamientos humanos que tradicionalmente se han descrito como expresiones de una *esencia* humana radicalmente distinta

> No hay diferencia fundamental entre las operaciones naturales, como la digestion o la respiracion, y las operaciones adquiridas, como las palabras y la honestidad

No obstante, este *naturalismo* (esta naturalización› de lo humano) está atemperado por la importancia que Dewey concede a las relaciones intersubjetivas, a la *sociedad* Ésta, puesto que es relación y transacción, es previa a la conciencia individual el hombre es fundamentalmente un ser social La conciencia individual es un producto social, aun cuando este producto sea capaz de ejercer a su vez una retroacción sobre el tejido que lo ha engendrado y, de esta manera, transformarlo Experiencias y transacciones, problemas e investigaciones, todo ello tienen lugar en el contexto de la sociedad, aun cuando se refieran prioritariamente a la naturaleza

La cuestión que se plantea es, pues, cuál es el medio social y político más propicio al espíritu de indagación o de investigación La respuesta es el *liberalismo democrático* únicamente la sociedad democrática liberal protege y alimenta el derecho a experimentar e interactuar libremente con la naturaleza y los otros hombres y extraer las lecciones de esta experimentación continuada, con vistas a afrontar nuevos problemas en el futuro La sociedad, como la naturaleza y la existencia en general, es por tanto un enorme laboratorio plural (de donde el interés de Dewey por el ‹mundo revolucionario› y su rechazo del estalinismo, porque este comunismo totalitario congela la experiencia) cuyo pluralismo debe ser políticamente salvaguardado (importancia de las libertades individuales) Con especial cuidado en preservar la libertad de la investigación tecnocientífica, pero preocupado por el mayor bienestar y la felicidad de los ciu-

dadanos, y sin caer en el cientificismo ni la tecnocracia, la democracia está en armonía con el espíritu de la ‹filosofía de la experiencia›

Esta confianza en la experimentación y la investigación —que, por cierto, preserva también la memoria de las experiencias pasadas y no deja de alimentarse de sus enseñanzas— roza un optimismo utópico que a veces llega muy lejos Así, la fe en la capacidad humana de reconstruir progresivamente no sólo partes del mundo natural y social (institucional), sino también de la naturaleza humana

4 3 *Continuismo*

Como el pragmatismo de James, la filosofía de Dewey es fundamentalmente continuista, hostil a todas las divisiones absolutas y fijas, insuperables, no negociables Esto vale también para las oposiciones tradicionales como las de «cuerpo/espíritu, naturaleza/cultura, hecho/valor, etc› Estas antítesis sólo son el índice de un problema, que la investigación puede y debe superar El continuismo de Dewey es a la vez ontológico y epistemologico No existe discontinuidad absoluta en el ser ni en el devenir y, por otra parte, la solución de un problema, que pone fin a la investigación, constituye el establecimiento de una continuidad que se había roto

> No hay solucion de continuidad entre las operaciones de la investigacion, las operaciones biologicas y las operaciones físicas *(Logica Teoría de la investigación)*[12]

En consecuencia, un problema es siempre cuestión de integración y su solución es reordenacion o transformación más o menos importante de los elementos presentes No hay solución final, y una buena solución no procede en general por supresión u olvido de uno de los términos del problema Es necesario restablecer la interacción perturbada (entre el hombre y la naturaleza, entre los individuos, entre el pasado y el futuro), pero una interacción armoniosa no es inmovilidad ni interrupción de toda interacción De esta suerte, el pensamiento de Dewey quiere aproximar la naturaleza y la sociedad, el comunismo y el liberalismo, las ciencias y la filosofía, la teoría y la práctica, Darwin y Hegel pero sin caer en la facilidad del sincretismo o de síntesis abstractas, sin descuidar el análisis, el reconocimiento de antagonismos y de tensiones, la prueba de la experiencia La continuidad debe ser restaurada sin cesar, ése es precisamente el trabajo del pensamiento (y el pensamiento es trabajo, ac-

---

[12] *Logica Teoria de la investigacion* Mexico FCE 1950

ción) La reflexión teórica surge allí donde se plantea un problema práctico y, provisionalmente, se apacigua cuando se encuentra una solución efectiva. Así, la vida puede continuar

G. Deledalle *(La philosophie américaine)*[13] ha resumido de manera excelente las característcas dominantes del pragmatismo

En primer lugar, mediante la enumeración de una serie de inversiones de la primacía que interviene en la jerarquía de pares de conceptos típicos de la tradición filosófica. Así, el pragmatismo lleva a trastocar la primacía de la eternidad sobre la temporalidad, del pasado sobre el futuro, del dualismo sobre el continuismo, de la sustancia sobre el acontecimiento, de la permanencia sobre el cambio, de la contemplación sobre la acción, del sistema sobre el método, del orden sobre el proceso, etc.

Pero el pragmatismo también modifica, en profundidad, el espíritu, la tonalidad afectiva y la moral del filósofo y su relación con la religión. Se valoriza al filósofo capaz de salir de su torre de marfil, de trabajar en equipo y de comprometerse socialmente con su acción educativa La moral optimista de la filosofía de la acción —progresista y confiada en la eficacia y en la libertad de la acción humana— reemplaza al optimismo, el fatalismo y el conservadurismo de las metafísicas del ser Las religiones conservan una legitimidad en tanto prácticas de comunidades particulares en el seno de la gran comunidad democrática, cuya solidaridad laica debe extenderse al conjunto de la humanidad.

LECTURAS SUGERIDAS

ALSTON, W P , *Orígenes de la filosofía analítica,* Madrid, Tecnos, 1976

DELEDALLE, G , *La philosophie américaine,* Bruselas, De Boeck-Université (Le point philosophique), 1993.

— *Lire Peirce aujourd'hui,* Bruselas, De Boeck-Université (Le point philosophique), 1990

GAUCHOTTE, P , *Le pragmatisme,* París, PUF ((Que sais-je?, 2688), 1992

JAMES, W , *Pragmatismo,* Madrid, Orbis, 1985

LATRAVERSE, F , *La pragmatique histoire et critique,* Bruselas, P Mardaga (Philosophie et langage), 1987

MARCUSE, L , *Filosofía americana,* Barcelona, Guadarrama, 1969

PEIRCE, Ch S , *El hombre, un signo,* Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1988

PEREZ DE TUDELA, J , *El pragmatismo americano,* Madrid, Cincel, 1988

TIERCELIN, C , *Peirce et le pragmatisme,* París, PUF (Philosophies, 45), 1983.

WILLIAM, J , *Lecciones de pragmatismo,* Madrid, Santillana, 1957

---

[13] Bruselas, De Boeck-Université (Le point philosophique), 1993

Capitulo XIII

Freud y el psicoanálisis

1. El psicoanalisis freudiano

- Dificultad del arranque y del posterior desarrollo del psicoanálisis
- El «yo» debe formarse donde es el «ello»
- Es preciso resolver el Edipo
- El empirismo propio del psicoanálisis
- Las relaciones ambivalentes entre psicoanálisis y filosofía
- La «sabiduría» del psicoanálisis freudiano: aceptar la finitud y la naturaleza simbólica del hombre

PALABRAS CLAVE

• afecto • ambivalencia • análisis • asociaciones libres • autonomía • catarsis • conciencia • cuerpo • deseo • Edipo • ello • finitud • inconsciente • juicio • libido • principio de realidad • principio del placer • procesos primarios • psicoanálisis • pulsión • represión • sexualidad • síntoma • sueño • superyo • transferencia • verbalización • yo

1.1. *La génesis del psicoanálisis*

Nacido en 1856, en Moravia (actual República Checa), en el seno de una familia judía que a comienzos de la década siguiente se estableció en Viena, Sigmund Freud realizó estudios de biología e investigaciones sobre el sistema nervioso de los vertebrados. La necesidad de ganarse la vida lo llevó a la medicina, más precisamente

a la anatomía y la patología del sistema nervioso A esta sólida formación de científico empirista y experimentalista, que no admitía más que lo observable y repetible, Freud se referirá siempre como el único método científicamente válido Establecido como médico, se encontró ante un tipo de enfermos —los «nerviosos», «enfermos imaginarios» o «histéricos»— que la medicina de la época despreciaba como meros simuladores o intentaba tratar físicamente, como si su mal fuera el efecto de una lesión o tumor (inhallable) Freud observó que estos enfermos mejoraban cuando se los invitaba, mediante hipnosis, a que expresaran ciertos recuerdos antiguos, inaccesibles al estado de vigilia ordinario Esta comprobación lo puso en la pista de la hipótesis del inconsciente y del alcance terapéutico del recuerdo En colaboración con el médico Josef Breuer, Freud desarrolla una primera terapia de perturbaciones de origen mental utilizando el recuerdo en estado de hipnosis, lo que permite una exteriorización del afecto bloqueado y un alivio de los síntomas es el método «catártico» (del griego *kâtharsis*, que significa «purificación») Juntos publican los *Studien uber Hysterie* (1895) *(Estudios sobre la histeria)*[1] Pero la hipnosis no funciona con todos los sujetos y sus efectos terapéuticos son muy desiguales y transitorios Además, poco a poco, a medida que vaya descubriendo los elementos que habrán de convertirse en los postulados básicos del psicoanálisis, Freud la abandonará Entonces establece

- el núceo sexual de los recuerdos reprimidos inaccesibles y, al mismo tiempo, la *sexualidad infantil*,
- la fuerte relación afectiva que el paciente establece con su médico, relación más o menos amorosa, pero también ambivalente (eventualmente de odio), y motor de la cura Es la *transferencia* El uso de la hipnosis apenas permite su desarrollo, aunque remite a una relación semejante (de abandono o de sumisión confiada, base de la sugestibilidad),
- la importancia de la *toma de conciencia* y de la *verbalización* (elaboración y expresión verbales),
- el método de las *asociaciones libres*, en particular a partir de los sueños, que permite al paciente y al psicoanalista acceder a lo reprimido por rodeos analógicos y simbólicos del lenguaje

[1] En *Obras completas*, trad de López Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948 Hay también edición en Madrid, Alianza, 1988

En 1900 aparece el texto fundador del psicoanálisis *Die Traumdeutung (La interpretación de los sueños)*[2] Choca con la hostilidad o la burla prácticamente unánimes del cuerpo médico, que ve en Freud una suerte de nuevo charlatán o de adivino Esta condena se realiza en nombre de una sana metodología científica que sólo reconoce hechos positivos y causas efectivas Ahora bien, el caso es que Freud construye sus hipótesis precisamente sobre la base de esa misma metodología Sólo que, como no hay hechos *físicos* observables y capaces de explicar las enfermedades en cuestión, dirige la observación a otros hechos —«simbólicos» relatos, sueños, imágenes, analogías — que parecen suministrar una clave para la explicación y el tratamiento efectivos de los sufrimientos alegados

Freud tendrá que esperar a cumplir los cincuenta años para que comiencen a perfilarse signos de reconocimiento de su obra En 1906, los psiquiatras suizos Eugen Bleuler y su asistente C G Jung manifiestan un vivísimo interés En 1910 se funda en Núremberg la «Asociación psicoanalítica internacional» Freud es invitado a Estados Unidos, donde pronuncia las «Cinco conferencias sobre el psicoanálisis› (1909) La dinámica está en marcha y ya no se detendrá Pero muy pronto surgen las divergencias y las disidencias Entre 1911 y 1913, Freud debe separarse de dos de sus discípulos más notables C G Jung y Alfred Adler

El pensamiento de Freud nunca ha dejado de evolucionar, de matizarse y de corregirse En efecto, pasa por dos grandes sistematizaciones llamadas ‹primera y segunda tópica›

La «primera tópica› distingue tres instancias psíquicas funcionales

- la *conciencia* (con el yo y el sistema de percepción de la realidad exterior),
- el *preconsciente* (recuerdos normalmente accesibles),
- el *inconsciente* (recuerdos reprimidos, ordinariamente inaccesibles)

A cada uno de estos tres componentes corresponden estados diferentes de nuestras representaciones psíquicas (que van de la sensación consciente a la huella completamente reprimida)

La «segunda tópica», que se precisa al comienzo de los años 20, organiza igualmente tres ‹aparatos» psíquicos principales el *ello,* el *yo* y el *superyó* Constituyen los referentes básicos de la doctrina

---

[2] En *Obras completas* ed cit Tambien en Madrid, Alianza, 1993 y 1994, 3 vols

freudiana clásica, a los que volveremos con detalle Observemos que, a pesar de la apelación «tópica» (del griego *topos*, «lugar»), a estos aparatos no les corresponde ninguna localización cerebral No obstante, Freud nunca parece haber abandonado la esperanza de que un día el psicoanálisis confluya con la neurología

Sin embargo, al final de su vida, Freud —que siempre había desconfiado de la especulación— se deja arrastrar a extrapolaciones antropológicas, incluso metafísicas Cree poder universalizar el complejo de Edipo y descubrir en él la clave histórica de la institución de toda sociedad De esta suerte, cree poder distinguir dos instintos fundamentales *Eros* y *Tánatos*, instinto de vida e instinto de muerte, respectivamente (cfr *Jenseits des Lustprinzips* [1920] *[Más allá del principio del placer]*[3], y *Das Unbegahen in der Kultur* [1930] *[El malestar en la cultura]*[4])

En 1938, el nazismo obliga a Freud a emigrar a Londres, donde muere al año siguiente

1 2 *Nociones principales*

1 2 1 El inconsciente o «ello»

El *ello* («das *Es*») es a la vez el lugar primitivo de las pulsiones y el producto de la represión

Una pulsión es un impulso ligado a una carencia, que trata de colmar, como el hambre o el deseo sexual Es de origen biológico (desequilibrio físico-químico del organismo), pero, puesto que busca un objeto para satisfacerla, también se asocia a una *representación* del objeto La pulsión, por tanto, es una realidad biológico-psíquica, a la vez orgánica y simbólica

Por *represión* se entiende un mecanismo esencial de la teoría psicoanalítica Es un proceso por el cual el yo (más o menos) consciente evita un conflicto doloroso Enfrentado a exigencias opuestas y que, con razón o no, siente como inconciliables, el yo renuncia a escoger, a tomar partido conscientemente Arroja fuera del campo de la conciencia la totalidad o una parte del conflicto La represión es, pues, un mecanismo a la vez activo y pasivo el yo consciente rechaza, pero por debilidad y para eludir un compromiso

Lo reprimido también es una realidad mixta, compuesta de

---

[3] En *Obras completas*, ed cit

[4] Trad de Ludovico Rosenthal, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1955

emoción (la carga afectiva, derivada de una pulsión) y de representación simbólica Al encontrarse abandonados en el inconsciente de las representaciones (imágenes, percepciones, palabras) asociadas a cargas emocionales Lo reprimido está sometido a las leyes —más exactamente, a la ausencia de leyes— del inconsciente, donde su destino es completamente imprevisible Lo inconsciente sólo conoce una regla el *principio del placer,* es decir, la satisfacción inmediata e incondicional Pero como a las pulsiones reprimidas les es denegada esta satisfacción (ya sea debido a las condiciones materiales, ya a causa de las prohibiciones), tratan de expresarse y satisfacerse de una manera indirecta Así nacen los sueños y se forman las síntomas neuróticos

Sueños y síntomas se encuentran, por tanto, al cabo de un trabajo inconsciente de transformaciones posibles gracias a la disociabilidad de la unidad simbólico-afectiva de lo reprimido La carga afectiva ligada a una representación (primitivamente asociada a percepciones de objetos y de personas reales) puede separarse de ésta y adherirse a otra imagen o representación análoga o simplemente contigua Un efecto también puede amalgamar todo un juego de representaciones

Freud distingue dos grandes clases de procesos llamados «primarios» el *desplazamiento,* por el cual una representación pasa a otra toda su carga afectiva y pulsional, y la *condensación,* por la cual una representación se apodera de la carga emocional total de varias otras representaciones En el inconsciente, la energía no está firmemente *ligada* a estructuraciones y a identidades simbólicas Su destino, por tanto, es asaz caótico, con todos los efectos de sentido y, sobre todo, de aparentes faltas de sentido, que el mismo provoca en el plano de la expresión de los productos de los procesos primarios en forma de sueños, fantasmas, ideas obsesivas, síntomas y diversas «irracionalidades»

El inconsciente no respeta ninguna ley de la organización consciente ni la cronología, ni la lógica, ni las imposiciones materiales de la realidad

El inconsciente no conoce el tiempo los «recuerdos» inconscientes no están ordenados cronologicamente, no se respeta ninguna sucesión temporal, la relación de causa a efecto no se aplica

Las leyes fundamentales de la lógica —principios de identidad, no contradicción y tercero excluido— carecen de valor En el ello nunca hay contradicción en el sentido racional del término Los elementos opuestos conviven sin tensión ni conflicto particulares Es corriente la *ambivalencia,* es decir, el hecho de que un mismo elemento presente a la vez significaciones y valores opuestos El amor

y el odio, lo masculino y lo femenino, permanecen más o menos indiferenciados, indecisos y, por tanto, susceptibles de expresiones inestables en el comportamiento consciente

Por último, el inconsciente no tiene para nada en cuenta la realidad exterior no respeta el *principio de realidad* con todas las coerciones e imposibilidades físicas, materiales, que la realidad impone Lo único que importa es la realidad interior que se desarrolla en el escenario del inconsciente Se trata de un escenario en gran parte *fantástico,* es decir, que los entes que en él viven y que, sin que el individuo lo sepa, son tan determinantes para su vida consciente, pueden no tener más que una relación lejana con las experiencias y los acontecimientos efectivamente vividos, sobre todo en el curso de la primera infancia Desde el punto de vista filosófico, la tesis de la existencia de un inconsciente individual coincide con la afirmación de una estructuración y una actividad psíquicas (simbólicas) inaccesibles al yo y a la conciencia, que no obedecen a las leyes y los principios según los cuales se regulan el uno y la otra, y condicionan gran parte de la vida consciente de todo individuo, sin que éste lo sepa

1 2 2 El superyó

El superyó es una instancia psíquica *normativa,* independiente del yo y en gran parte inconsciente El superyó se manifiesta al yo imponiéndole un control, obligaciones y prohibiciones Por tanto, es la instancia de la *Ley,* pero también del *Ideal,* del modelo que ha de respetarse y realizarse

El origen del superyó es externo es producto de la introyección de la autoridad parental, que impone las primeras reglas y las primeras prohibiciones, castiga y recompensa Es también resultado de la interiorización de las exigencias y coerciones de la vida social

Este proceso por el cual el individuo absorbe, desde la infancia, toda una serie de reglas simbólicas (más o menos en concordancia con las leyes naturales, las normas jurídico-legales de la sociedad y la moral de su comunidad) es decisivo para la constitución de la personalidad Normalmente es adaptativo y funcional, puesto que coincide con la instalación de mecanismos que deben regular y facilitar la vida interpersonal y social bajo la forma de una *moral* que el adulto respete espontáneamente

Pero la formación del superyó tiene lugar en condiciones muy variables, ante todo *familiares* y en el contexto de la difícil resolución del *complejo de Edipo,* cuya salida normal es la identificación

del infante con el rol encarnado por el padre del mismo sexo. Esta formación, por tanto, estará condicionada por la manera en que el niño haya vivido el ejercicio parental de la ley. Un padre al que se siente excesivamente impositivo y severo puede engendrar un superyó hipercontrolante y represivo, que provoque la angustia del yo ante toda pulsión y la represión automática de ésta. También puede dar lugar al nacimiento de un Ideal moral por completo trascendente, posesivo y deprimente, paralizante en la medida misma de su inaccesibilidad.

Bajo estas formas patológicas en grados diversos, el superyó disminuye, incluso anula, la libertad —la autonomía— del yo, que se ve compelido a seguir ciegamente todas las exigencias superyoicas, so pena de sanciones y represalias que pueden revestir expresiones sintomáticas (depresión, culpabilidad, angustia...).

Pero, *normalmente,* el superyó *descarga* al yo de la necesidad de juzgar, en todo momento, qué debe y qué no debe hacer, el superyó facilita la vida consciente gracias a la observación de una moral que termina por ser como una «segunda naturaleza». Este respeto espontáneo del yo a la moral no suprime su libertad, no es sometimiento a la ley. En efecto, cuando se plantea un problema, un conflicto de deberes o de valores o un conflicto entre la tendencia a la satisfacción de un deseo, las coerciones de la realidad y las exigencias de la moral, el yo debe intervenir directamente para decidir con la mayor libertad posible y habida cuenta de todos los elementos de que dispone. *Juzgar y decidir,* no evadirse, ni sometiéndose al imperativo mecánico impuesto por un superyó tiránico, ni sucumbiendo al impulso preponderante del deseo. El yo autonomo puede, tras reflexionar y deliberar, elegir entre transgredir la prohibición del superyó o respetarla mediante su confirmacion consciente y libre.

Por tanto, la verdadera instancia *ética* no es el superyó. Éste no es otra cosa que el resultado, más o menos adaptativo, de la interiorización de reglas derivadas también ellas de juicios anteriores olvidados y cuyo conjunto compone una moral colectiva, transmitida de generación en generación. El superyó es la inscripción individual de esta moral. Su funcionamiento no implica toma de conciencia alguna ni actividad alguna de juicio que requiera la libertad del individuo. El verdadero asiento de la ética es el yo consciente, que retoma o no por su cuenta la moral de la que es heredero.

1.2 3 El yo y la conciencia

Según el psicoanálisis freudiano, el yo y la conciencia sólo representan una parte de la realidad psíquica del individuo También ellos son el resultado de una génesis y de una historia, que explican su extensión y su fuerza El yo consciente se forma en la interacción del ello (pulsiones) y la realidad externa (que incluye a los otros) tal como es percibida, es por diferenciación progresiva a partir del ello Su extensión y su fuerza serán tanto mayores cuanto mayor sea la parte del ello que haya podido integrar o tomar en cuenta Se puede considerar esta extensión progresiva de la instancia del yo como la norma ética del psicoanálisis que se expresa en la famosa fórmula de Freud

> El yo» debe formarse donde es el «ello»

La situación del yo es muy incómoda, pues es intermediario en la encrucijada de formas a menudo divergentes, incluso contradictorias el yo se sitúa entre el ello, el superyó y la realidad Muy a menudo, el principio del placer, única ley de las pulsiones inconscientes, entra en conflicto con el principio de realidad (que invita a tomar en consideración las consecuencias negativas previsibles de una satisfacción inmediata) o con las órdenes morales del superyó Por eso, debe ser capaz de diferir una satisfacción cuando hay buenas razones para esa postergación

En general, el yo consciente es la instancia del juicio, de la elección deliberada, de la decisión voluntaria Con el fin de ejercer esta función, el yo debe ser lo suficientemente libre, es decir, gozar de suficiente autonomía en relación con las tres instancias cuyas interacciones le corresponde gestionar

- el yo debe poder dominar las pulsiones,
- no debe estar sometido al superyó,
- no debe volver la espalda a la realidad, sino informarse y evaluar en qué medida es capaz de controlarla y preverla

Un individuo es normalmente equilibrado cuando es capaz de resolver los conflictos mediante un acto consciente y voluntario de elección reflexiva y no mediante la represión, que coincide con un paso atrás del yo Éste pierde el control sobre lo reprimido, lo cual, por consiguiente, corre el riesgo de resurgir en forma neurótica

Así las cosas, se puede definir la tarea terapéutica como una

asistencia al yo sufriente con vistas a la reconquista y asunción de lo que por debilidad ha abandonado y es causa de su sufrimiento

> La tarea terapeutica [ ] el descubrimiento de las represiones y su resolucion mediante actos de juicio *(Mi vida y el psicoanalisis)*[5]

1 2 4 El método

Los presupuestos del método que sigue la cura psicoanalítica, ya enunciados, son

- el alcance terapéutico de la toma de conciencia con verbalización y resolución deliberada de los problemas reprimidos,
- la disparidad entre la naturaleza real del problema (los acontecimientos efectivamente vividos o los recuerdos primitivos) y las expresiones inmediatamente accesibles a la conciencia,
- la necesidad, con el fin de superar esta disparidad, de un trabajo sobre esas expresiones

Las expresiones de lo reprimido se manifiestan en los síntomas neuróticos, en la vida cotidiana diurna (lapsus, actos fallidos) o en los sueños Éstos, según Freud, constituyen «la vía regia hacia el inconsciente» Por tanto, sobre ellos recaerá principalmente el trabajo de análisis que permitirá pasar del contenido «manifiesto» del sueño (el relato del sueño tal como lo recuerda el paciente) a su contenido «latente» En efecto, el sueño es la expresión deformada (censurada) de un deseo reprimido asociado a un problema no resuelto La naturaleza de este deseo y de este problema es lo que constituye el contenido disimulado que es necesario sacar a la luz En el paso de lo manifiesto a lo latente tienen su papel diversas técnicas, la experiencia y el saber

- la técnica principal es la de las «asociaciones libres» se invita al paciente a que asocie a partir de su sueño y que exprese todas las representaciones que se presentan cuando pone entre paréntesis su juicio lógico y realista, de asociación «irracional en asociación «irracional», se puede ir poco a poco circunscribiendo el problema latente,

[5] *Mi vida y el psicoanalisis*, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 9 vols

- la cultura simbólica del analista, su propia habilidad adquirida en el manejo y el desciframiento del pensamiento analógico, que, si bien libre e imprevisible en sentido estricto, no está desprovisto por completo de regularidad y de predictibilidad, al menos probables,
- el saber psicoanalítico, sobre todo en relación con la evolución de la sexualidad infantil y el complejo de Edipo, principal núcleo de significación del análisis

Este trabajo de desciframiento no tiene nada de un análisis lógico con procedimientos perfectamente explícitos que se han de seguir mecanicamente Por el contrario, requiere el pensamiento analógico y presenta muchos parentescos con la hermenéutica

La cura no se limita, sin embargo, a esos aspectos intelectuales El verdadero motor de la cura es de naturaleza afectiva la *transferencia* El éxito del análisis postula la transferencia que el paciente realiza en el psicoanalista de sentimientos ligados a experiencias antiguas (infantiles) reprimidas Esta transferencia, que hasta cierto punto hace «revivir» el pasado, pero con lucidez y en un contexto diferente, permite el retorno de lo reprimido, la toma de conciencia y la resolución del problema por el yo Allí donde la tansferencia no opera, la cura es generalmente imposible es el caso de las psicosis

1 2 5 La sexualidad y el complejo de Edipo

El significado-referido, prácticamente exclusivo del análisis freudiano, es la pulsión sexual, denominada más precisamente «libido» (con sus dos caras energético-biológica y psíquico-simbólica), y sus transformaciones en el curso de la existencia del individuo Esta focalización en la sexualidad, obligada —según Freud— por sus observaciones empíricas de enfermos y de sí mismo (autoanálisis), le proporciona la clave de las neurosis (ante todo de la histeria) y de los sueños» También fue una causa muy importante de la resistencia con que chocó el psicoanálisis naciente Por último, su carácter reductor de la realidad humana fue uno de los motivos de la disidencia de Jung y de Adler y nunca dejó de ser blanco de críticas, en particular filosóficas

Sin embargo, según el psicoanalisis freudiano, la sexualidad no es en absoluto simple, y sobre todo no es simplemente genital Es fundamentalmente evolutiva y pasa, desde la mas tierna infancia, por estadios que la organizan y la centran en torno a un lugar del

cuerpo (las «zonas erógenas» de los estadios «oral, anal y genital») Al salir de la infancia, durante la cual prevalece necesariamente el autoerotismo, la libido encuentra su estructuración definitiva a través del complejo de Edipo, y conoce diversos destinos de sublimación, en especial bajo la forma de la curiosidad intelectual, el deseo de saber Destaquemos que esta interpretación coloca la «filo-sofía» y la ciencia en general en la estela de la pulsión sexual y de sus metamorfosis «epistemofílicas»

En cada una de esas etapas, la evolución puede verse perturbada, frenada, desviada, por fijaciones abusivas a las que el adulto tendrá tendencia a volver (es la regresión) cuando los conflictos se presentan Estos accidentes, que impiden la expansión de una sexualidad «adulta y normal», son los que, llegado el caso, dan lugar a síntomas neuróticos

Una etapa particularmente crucial es la formación y la resolución del *complejo de Edipo* No recordaremos aquí el mito que Sófocles llevó al teatro, sino sólo su interpretación freudiana, que pretende también —lo mismo que el mito— expresar una verdad humana universal

El complejo de Edipo consiste en el deseo amoroso que el niño siente respecto del padre del otro sexo, deseo irrealizable (a causa de la inmadurez biológica), pero también *prohibido,* en particular por el padre del mismo sexo, por el cual el niño experimenta un sentimiento de hostilidad y del cual teme represalias

La solución «normal» del complejo de Edipo implica en lo esencial tres aspectos

- la renuncia al deseo del padre del otro sexo este duelo del primer amor implica el reconocimiento de la diferencia de generaciones y de la prohibición del incesto parental, es decir, la interdicción de la confusión intergeneracional que tiende a negar al finitud humana (que sitúa a cada individuo en un lugar limitado en una sucesión ordenada),
- la identificacion sexual con el padre del mismo sexo y la capacidad de transferir el «primer amor» a otras mujeres (hombres) que la madre (el padre), de esta suerte, la adquisición de una identidad sexual viene a zanjar la relativa indecisión sexual del niño, al que Freud describe como «bisexual», el fracaso más o menos grave de esta identificación provocaría la homosexualidad o la ambivalencia sexual del adulto, la resolución del Edipo postula, pues, el reconocimiento y la aceptación de la diferencia de sexos, igualmente esencial a la condición humana,

- la identificación de los roles y funciones simbólicas del padre del mismo sexo adquirir la capacidad para ser a su vez padre (madre), con todo lo que eso representa en lo tocante a la asunción de la autoridad (la ley) y la responsabilidad y, por tanto, de la capacidad para transmitir a sus propios hijos una cultura, una moral, el orden simbólico del mundo social que se ha heredado.

Resolver el Edipo equivale a abandonar la omnipotencia (imaginaria) y la inmediatez del deseo infantil. Equivale a dejar de tenerse por un «pequeño dios» (al casarme con mi madre, me convierto en mi propio padre y en mi propio hijo) y aceptar la condición humana en su finitud.

1.3 *Algunas consideraciones filosóficas*

Con la filosofía (quizá habría que decir con los filósofos), el psicoanálisis ha tenido siempre relaciones difíciles, casi siempre conflictivas o ambivalentes. El propio Freud, durante mucho tiempo, pretendió desconfiar de su propia vena especulativa y renunció a leer demasiado pronto a Schopenhauer o Nietzsche, con el propósito de no abandonar el terreno positivo del empirismo y de la ciencia. También percibió perfectamente en qué medida ciertas hipótesis básicas del psicoanálisis chocaban con la «conciencia filosófica», empezando por la idea de «inconsciente psíquico» o la de «representaciones inconscientes».

1.3.1 La cuestión de la cientificidad

La formación de Freud es biomédica, sus convicciones epistemológicas y metodológicas son empiristas y positivistas. Su filosofía es fundamentalmente atea y materialista. Desconfía del idealismo y de toda pretensión de saber o de verdad *a priori* que no hubiera pasado por la observación y la experiencia. Si la frecuentación de determinadas enfermedades lo lleva a abandonar un enfoque médico clásico —«tecno-físico», es decir, que cura por la acción mecánica, la química medicamentosa o la cirugía—, es porque este enfoque clásico, el de la medicina «oficial», era inoperante y renegaba de su propia metodología empirista al negarse a ver los hechos. Por tanto, lo que empuja a Freud a adoptar un enfoque y un tratamiento «simbólicos», con participación preponderante del lenguaje —la ver-

balización evoca incluso la «magia de la palabra»—, es precisamente el respeto a los hechos y el interés en la eficacia (en este caso, obtener una acción terapéutica real) Son siempre las mismas preocupaciones las que lo llevan a elaborar, en la medida de lo posible, a poner a prueba, las diversas hipótesis que poco a poco van levantando el edificio teórico y práctico del psicoanálisis

Sin embargo, Freud se mantiene ambivalente respecto de la orientación verbal y simbólica de la ciencia psicoanalítica que le inspiraron los hechos mismos y su deseo de eficacia Por una parte, no deja de afirmarla contra las críticas procedentes de las ciencias médicas y llega a sostener que la buena formación psicoanalítica no pasa forzosamente por los estudios previos de medicina Por otra parte, no parece abandonar la esperanza de que un día el enfoque simbólico pueda encontrar correspondencia y traduccion en términos propiamente neurológicos, que vendrían a reemplazar la materialidad evanescente de las palabras y de los símbolos (significantes) con la positividad más firme de las neuronas y sus conexiones Desde este punto de vista, el enfoque simbólico, que es la especificidad misma del psicoanálisis, sólo sería una solución pasajera a la espera del retorno a un enfoque tecno-físico realmente explicativo y operatorio

Sin embargo, cabe preguntarse si ese retorno tiene alguna posibilidad de producirse y si, de todas maneras, no sería abusivo por reductor de la realidad humana En la medida en que la expansión de ésta es tributaria de las relaciones interpersonales y de la comunicación simbólica gracias a las cuales emergen la conciencia y el yo, parece problemática una intervención infra-simbólica sobre el cerebro individual que pretendiera llegar al mismo resultado

El asiento epistemológico del psicoanálisis, desde el primer momento, es mixto la realidad que aborda es al mismo tiempo orgánico-física y simbólico-psíquica Esta ambiguedad resulta vulnerable a muchas críticas incluso de origen opuesto habrá quien reproche a Freud su biologismo residual y tenaz, mientras que otros no querrán ver en el psicoanálisis más que una suerte de mitología moderna, desprovista de fundamento y, en particular, de todo valor científico

1 3 2 La cuestión del yo consciente y autónomo

Muchos son los motivos de tensión y de conflicto entre la filosofía y el psicoanálisis, sobre todo si se da de éste una visión superficial que reduzca sin más el amor al saber, por ejemplo, a una sublimación de la libido y el sentido moral al superyó

Más profundamente, entre el psicoanálisis y la filosofía hay a la vez oposición metodológica (con todo lo que ello implica de presuposiciones teóricas) y una convergenca de los fines. Veamos ante todo la oposición.

Tradicionalmente, pero más en particular a partir de Descartes, la filosofía identifica la esencia del ser humano en general y de la personalidad individual con el *yo pensante consciente*. Es como si hubiera una serie de ecuaciones entre sujeto = yo = conciencia = pensamiento = actividad psíquica o representacional. Aun cuando el pensamiento no sea expresamente reflexivo en forma permanente, es en todo caso capaz de reflexionar sobre sí mismo toda vez que lo desee, pues continuamente *se sabe*. Para conocerse, el sujeto individual y genérico (es decir, universal, esencial o trascendental y, en definitiva, lo único que importa) no tiene necesidad de pasar por las observaciones, las hipótesis y las verificaciones empíricas. Puede conocerse *a priori* y con independencia de toda experiencia y de todo método distinto del introspectivo, reflexivo y especulativo, y sin asistencia ajena. La subjetividad filosófica clásica parece no tener sombras, al menos sombras interesantes y determinantes para el yo consciente que lo es todo y que tiene acceso inmediato a su sombra y control voluntario de ella. Esta posición ha sido ampliamente retomada por la fenomenología de Husserl, para la cual, sin embargo, el inconsciente plantea un problema a sus límites.

La serie de términos cuasi equivalentes sujeto-yo-conciencia-pensamiento debe prolongarse y precisarse mediante dos nociones suplementarias: razón y libertad. Desde el punto de vista filosófico, la esencia del pensamiento es la razón, que respeta los principios de la lógica. La actividad mental irracional carece de interés: viene del cuerpo, de la sensibilidad, es impura, no es en verdad «pensamiento». Por último, el sujeto racional, como lo enseñó Kant, es *libre, autónomo* y, por tanto, no se deja atraer por las solicitaciones sensibles y emocionales, a las que, si quiere, puede resistir. Y es que el yo-sujeto, racional, libre y consciente, siempre existe ya a la manera de un espíritu, de una sustancia en sí, no está condicionado en su génesis por los azares y las determinaciones del cuerpo y de la materia en cuyo seno se encuentra preso. Tampoco nada empírico —que proceda del cuerpo o de esta materia— puede ayudarle a ser o a llegar a ser él mismo: tiene la capacidad necesaria para extraerlo todo de su propia potencia y el deber de hacerlo.

Es indudable que la serie «sujeto-yo-pensamiento-conciencia-representación-razón-libertad» entra en conflicto frontal con la tesis psicoanalítica de una actividad psíquica (representacional: un pensamiento) inconsciente, determinante para el yo sin que éste lo sepa y

fuera de su alcance. Una actividad, para colmo, fundamentalmente irracional, cuyo fondo estructurado se remonta a las experiencias de la infancia relativas a la sexualidad y que ha desempeñado un papel muy importante en el advenimiento más o menos feliz de la personalidad consciente y voluntaria del sujeto que dice «yo pienso».

La discrepancia entre psicoanálisis y filosofía es innegable. Pero, como ya hemos dicho, estriba en una oposición de métodos (apoyados en construcciones teóricas), no en la finalidad. El psicoanálisis se pretende *empirista* (y basado en una concepción más bien materialista), la filosofía es *especulativa* (y adhiere al idealismo). Pero si bien es cierto que los medios difieren, la finalidad es semejante: desarrollar el *saber* —entendido como toma de conciencia por el yo-sujeto— y la *autonomía* —entendida como la facultad, exclusiva del yo-sujeto, de juzgar libremente sin sufrir las compulsiones y los condicionamientos de fuerzas exteriores desconocidas y no reflexivas.

En resumen, la filosofía sólo sería demasiado precipitada, o demasiado simplificadora o demasiado optimista en lo concerniente al acceso personal a una vida subjetiva auténticamente libre y consciente. También es verdad que los filósofos apenas han tomado en consideración los casos patológicos a propósito de los cuales se ha desarrollado el psicoanálisis y a partir de los cuales ha extendido progresivamente sus conceptos en dirección de la subjetividad no patológica. Cuando la filosofía atempera su tendencia a la introspección y a la especulación inmediatas y *a priori*, es capaz de integrar una parte considerable de la teoría y de la práctica psicoanalítica. Por otro lado, esa integración ha constituido un desafío para la mayor parte de los filósofos del siglo XX: de la fenomenología (por mucho tiempo hostil al psicoanálisis) a Wittgenstein (tentado por el «positivismo terapéutico»), de la hermenéutica (como Ricoeur) a la teoría crítica de los pensadores de Fráncfort (Marcuse, Apel, Habermas) o el posmodernismo (Lyotard, Deleuze, Rorty).

1.3.3. Una antropología filosófica

La problemática de las relaciones entre psicoanálisis y filosofía no se agota en la cuestión del yo consciente y autónomo. Aun desconfiando de la especulación, Freud se ha dejado arrastrar, sobre todo en el curso de las últimas décadas de su existencia (desde *Tótem y tabú*, de 1913)[6] a extrapolaciones cada vez más audaces, lin-

---

[6] En *Obras completas*, ed. cit. Tambien, en Madrid, Alianza, 1993.

dantes con una verdadera antropología filosófica, es decir, una teoría universal de lo que hay que entender por «humanidad»

El corazón de esta concepción es la teoría edipiana, interpretada no sólo como descripción de la génesis normal del individuo, sino también como la condición de la institución de toda sociedad y, por tanto, de la humanidad como tal

En resumen, esta teoría enuncia dos cosas muy estrechamente conectadas

- la condición humana en sus raíces naturales, biológicas, incluye necesariamente la diferencia sexual y la reproducción sexuada, e implica también necesariamente una sucesión de etapas el hecho de haber sido traídos al mundo por nuestros padres, la maduración lenta y durante mucho tiempo dependiente de los padres (o de las personas que desempeñan ese rol), la madurez reproductora (convertirnos a nuestra vez en padres o madres), el envejecimiento y la muerte,
- hay que aceptar la condición humana así descrita, es decir, representársela y quererla como tal, eso es lo que, según Freud, expresa la prohibición del incesto, que establece la doble diferencia, de las generaciones y los sexos, arraigados en la biología humana La prohibición del incesto es la regla fundamental, es decir, el arquetipo de toda norma El incesto no es imposible ni está excluido por naturaleza, sino cultural o socialmente prohibido, prohibición que es el fundamento mismo de toda sociedad, el primer salto que lleva del hecho (natural y prehumano) de la pulsión al derecho (la ley, el orden simbólico, propiamente humano) Sólo si se da ese primer salto es posible la secuencia del devenir humano, individual, colectivo y específico Esta secuencia, en lo esencial, es simbólica cuestión de tradición, de transmisión cultural, de transferencia de padres a hijos de la capacidad simbólica para llegar a ser individuos autónomos y, también, a su vez, padres

Si hay un mensaje filosófico —una «sabiduría» del psicoanálisis freudiano—, es un mensaje muy poco revolucionario se dice simplemente que el hombre es un ser naturalmente destinado a la cultura y que esta cultura, esencialmente simbólica, no puede ni debe ir fundamentalmente al encuentro de su condición natural La condición humana no puede asumirse sino simbólicamente, a través de la

resolución individual del Edipo que implica el respeto a la prohibición del incesto Así, la naturaleza bruta simbolizada se transforma en un sentido susceptible de ser transmitido y repetido

El corolario de esta sabiduría es la condena de las reivindicaciones de libertad y omnipotencia ilimitadas, o de la desmesura utópica que ambiciona superar técnicamente la condición humana Estos excesos ciegos sólo darían testimonio del fracaso de la resolución del complejo edipiano en la cabeza de quienes piensan así Desde este punto de vista, especialmente destacado hoy con ocasión de los problemas «bioéticos» a que han dado lugar las tecnociencias biomédicas, la teoría psicoanalítica puede resultar tan conservadora, incluso reaccionaria, como esclarecedora y progresista

LECTURAS SUGERIDAS

ASSOUN, P L , *Freud, la filosofía y los filósofos,* Barcelona, Paidós, 1982

FAGES, J B , *Historia del psicoanálisis después de Freud,* Barcelona, Martínez Roca, 1978

FREUD, S , *Ma vie et la psychanalyse,* Gallimard (Idées, 169), 1971

GAY, P , *Freud una vida de nuestro tiempo,* Barcelona, Paidós, 1990

HENRY, M , *Généalogie de la psychanalyse,* París, PUF (Epiméthée), 1985

JONES, E , *Vida y obra de Sigmund Freud,* Barcelona, Paidós, 1982

RICOEUR, P , *De l'intérpretation,* París, Seuil (Points essais, 298), 1995

ROBERT, M , *La révolution psychanalytique,* París, Payot (Petite bibliothèque Payot), 1989

WOLLHEIM, R , *Freud,* Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1973

2. EN EL MOVIMIENTO PSICOANALITICO JUNG Y LACAN

- El psicoanálisis espiritualista de Jung
  - La evolución individual orientada por los arquetipos del inconsciente colectivo
  - El Sí mismo y la coincidencia de los opuestos
- Lacan y el psicoanálisis estructuralista
  - El inconsciente está estructurado como un lenguaje
  - La primacía del Se (significante) y sus efectos de So (significado)
  - Edipo, clave del acceso a lo simbólico
  - Lo real inaccesible, el deseo infinito, los señuelos imaginarios y el sujeto-juguete del Se
  - Una sensibilidad ambivalente respecto de las tecnociencias

PALABRAS CLAVE

• arquetipo • deseo • identidad • imaginario • inconsciente personal y colectivo • lenguaje • libido • metafora • metonimia • yo • nihilismo • real • realismo • sentido • significante (Se) • significado (So) • Si mismo • estructuralismo • sujeto • simbolo • simbolico

2.1. *C. G. Jung y el retorno al Significado*

Médico psiquiatra nacido en Suiza en 1875, Carl Gustav Jung es uno de los primerísimos discípulos de Freud, quien durante un tiempo lo consideró su hijo espiritual. Pero muy pronto surgieron las divergencias que llevaron a Jung a desarrollar su propia doctrina y práctica del ‹análisis de las profundidades›, que prosiguió en las inmediaciones de Zúrich hasta su muerte en 1961. La discrepancia era al mismo tiempo «técnica» (relativa a las nociones fundamentales del psicoanálisis) y filosófica: hemos visto que, en lo fundamental, Freud siguió siendo empirista, materialista y ateo, mientras que Jung se comoprometió en seguida en la vía de la especulación, del espiritualismo y de una forma de misticismo. A partir de 1913, poco después de la publicación de *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912) (reescrita en 1952: *Symbole der Wandlung*, trad. esp.: *Transformaciones y símbolos de la libido*, 1952)[7], Jung dimite de la Asociación Psicoanalítica Internacional.

El desacuerdo sobre la naturaleza de la libido y del símbolo

Jung rechaza la reducción de la libido a la sexualidad. Ve en ella una energía vital, a la vez somática y psíquica, originariamente neutra e indiferenciada, destinada a evolucionar. Esta evolución es teleológica y normalmente debe coincidir con una espiritualización creciente de la energía y de la personaldad. La libido se transforma cualitativamente en el curso de la existencia: pasa por una serie de metamorfosis evolutivas. Los símbolos —que aparecen en los sueños y los fantasmas individuales, pero que reflejan, en realidad, estructuras simbólicas universales innatas— son invitaciones e instrumentos para esa evolución. El símbolo no es, por tanto, una máscara que disimula, como en Freud, y cuya significación sería regresiva

[7] *Transformaciones y simbolos de la libido*, Buenos Aires, Paidos, 1952.

(experiencia infantil) El símbolo junguiano es revelador, indicación alusiva de un sentido que el individuo aún debe sintetizar por sí mismo y que no puede poseer plenamente, pero que, en cierto modo, lo espera en su futuro En Jung, el símbolo es de naturaleza fundamentalmente *imaginaria* y mucho más rara y accesoriamente de índole verbal

El desacuerdo sobre el inconsciente

Además del inconsciente personal, depósito de experiencias olvidadas o reprimidas desde el comienzo de la existencia individual, habría un *inconsciente colectivo*, estructurado con anterioridad a toda experiencia, innato, dotado de energía y de contenidos significantes de alcance universal Jung llama *arquetipos* a estas estructuras Los arquetipos se expresan a través de símbolos (cuya forma sufre la influencia de la historia personal) Los arquetipos, por tanto, son los significados de los símbolos que el psicólogo debe ayudar a descifrar

Como ejemplos de arquetipos, citemos el Anima, el Animus, el Sí mismo Estas destinaciones abstractas toman forma en las expresiones simbólicas, colectivas y al mismo tiempo individuales, de manera que lo más frecuente es que un arquetipo aparezca designado bajo el aspecto de una de sus expresiones simbólicas más frecuentes Así, el Anima, que corresponde a la parte afectiva femenina inconsciente en el hombre, se manifiesta en los símbolos femeninos Madre, Esposa, Mujer Fatal, Bruja, etc

El Sí mismo, arquetipo supremo porque evoca la psiquis total y perfectamente integrada, reviste la imagen del Viejo Sabio, o las figuraciones más abstractas del Mandala o del Cuatro (cuaternidad, cuadrado, cruz)

La psiquis completa es mucho más amplia que el yo consciente (como bien lo había visto Freud), pero también más amplia que el inconsciente personal La integración de la psiquis exige la toma de conciencia de esta extensión gracias al trabajo simbólico Esta operación no está exenta de peligro el yo corre el riesgo de verse capturado por un símbolo arquetípico y de extraviarse en la neurosis o la psicosis

El desacuerdo sobre el trabajo simbólico

El trabajo simbólico freudiano es el *análisis*, es decir, la resolución-disolución de las represiones por medio de la interpretación de sus expresiones simbólicas La única finalidad de este trabajo es *li-*

beradora No descubre un sentido que el individuo tenga que seguir o que realizar sólo permite deshacerse de seudosentidos, dolorosos y paralizantes, que el individuo se impone inconscientemente a sí mismo Al cabo de este trabajo, el individuo es remitido exclusivamente a su propia libertad y a su propia capacidad de juzgar y de escoger «su sentido» con conocimiento de causa Las concepciones junguianas son diferentes La finalidad del trabajo simbólico es conducir a la integración más completa y armoniosa posible de la psiquis individual, por la asimilación progresiva de las energías inconscientes, a través de una interpretación correcta de los símbolos Este trabajo es más de *síntesis* que de análisis, Jung lo llama «proceso de individuación» En cada etapa, la dirección de la evolución psíquica queda indicada por los símbolos que el inconsciente arquetípico presenta al yo consciente para orientarlo y solicitarlo —ponerlo a prueba— en el camino de la realización total, que es un estado espiritual supremo en el cual el equilibrio, incluso la coincidencia, de todos los opuestos garantiza el final de todo conflicto, la armonía con el sí mismo y con el mundo

En esta perspectiva, completamente destinada al descubrimiento de un *sentido dado,* Jung se preocupó mucho más por la producción simbólica tradicional y colectiva que por las producciones contingentes de los inconscientes individuales, cuya significación interesante estriba sobre todo en su relación con los significados arquetípicos Por esta razón, Jung publicó una gran cantidad de estudios comparativos en el dominio de lo simbólico religioso, de la mitología, de la alquimia, del esoterismo y de la historia del arte Estos estudios debían corroborar la existencia de símbolos y arquetipos transculturales y suprahistóricos constitutivos del inconsciente colectivo de la humanidad Tales son la naturaleza misma de la sobredeterminación (la polisemia) de los símbolos y de la libertad hermenéutica, que estas empresas comparativas no pueden dejar de aportar elementos en apoyo de las tesis de quien las aborda, pese a que esos mismos elementos no resulten en absoluto probatorios para quienes no comparten los presupuestos de Jung

En conclusión, el pensamiento de Jung es más sintomático que filosófica o científicamente convincente Sintomático de un deseo confesado de reanimar los antiguos símbolos mítico-religiosos que den sentido a una época en que se han vuelto mucho menos creíbles como tales, es decir, en asociación con las creencias relativas al mundo y a entes sobrenaturales, trascendentes La «psicología de las profundidades» se presenta como ciencia (psicología, historia, etnología, etc) y sitúa en el hombre la trascendencia, lo divino Pretende ofrecer también un sentido, un Sentido supremo, accesible,

en principio, al individuo, en el seno de una época caracterizada por la crisis del sentido y el nihilismo

2 2 *Lacan y la radicalización del significante*

Las tres dimensiones del signo —el significante o Se (aspecto físico), el significado o So (el sentido) y lo referido (la realidad extralingüística designada— permiten situar a Freud, Jung y Lacan Freud presta atención a las tres dimensiones, pero en última instancia privilegia lo referido, en efecto, para él la realidad que se oculta detrás de los hechos psíquicos o simbólicos es identificable y explica esos hechos lo que constituye ese referido es la sexualidad (y, en última instancia, la biología humana) Jung niega la importancia de la referencia sexual, no con el propósito de sustituirla por otra cosa, sino para concentrarse en el So de los símbolos y el Sentido de los procesos psíquicos

Jacques Lacan (1901-1981) afirma la primacía del Se, margina el sentido como un «efecto» de éste y considera lo referido como ilusorio o inaccesible Sus puntos de vista han influido más que los de sus predecesores en la filosofía, en particular en la francesa, debido al predominio de la tendencia estructuralista durante los años 60 y 70 Fueron expuestos principalmente en conferencias, artículos y lecciones, la mayor parte de lo cual forma *Écrits* (París, Seuil, 1966) y *Séminaire* (lecciones agrupadas en varios «libros», París, Seuil, 1975) El estilo de Lacan —particularmente en *Écrits*— es muy rebuscado y esotérico Su pensamiento proclama fidelidad absoluta a las ideas originales esenciales de la enseñanza freudiana, que estribaría en poner en evidencia la importancia decisiva del lenguaje, de lo simbólico Aunque fundada en Freud, esta pretensión supera la aportación de éste, puesto que, en Lacan, el lenguaje, bajo la forma del Se, ocupa todo el espacio y expulsa lo referido Lacan denunciará la dependencia de este último respecto de un *biologismo* del que Freud nunca habría sabido desembarazarse A pesar de ser médico, Lacan insistirá mucho más que Freud en la necesidad de abrir la disciplina psicoanalítica a quienes, sin ser médicos, profesen apasionado interés por las ciencias del lenguaje y del signo

2.2.1. Significantes y estructuras

Lacan redefine los mecanismos primarios de desplazamiento y de condensación en términos de retórica, el desplazamiento es una *metonimia*, la condensación es una *metáfora*. El uso de estos términos se inspira en el lingüista Roman Jakobson (1896-1982). La metonimia es el paso de un Se a otro contiguo (se trata de una proximidad en la organización simbólica de un individuo-sujeto). La metáfora es la sustitución de un Se por otro oculto (reprimido). Lo que funda la sustitución es una semejanza o una analogía entre ambos Se en el seno de la organización simbólica de un sujeto. El síntoma, resultado de una represión, es una metáfora. El deseo es una metonimia, es decir que se desplaza continuamente de un Se a otro y que ese proceso no tiene término.

Lacan afirma que «el inconsciente se estructura como un lenguaje». Esta tesis implica que:

- únicamente los seres humanos, los «seres vivos parlantes», tienen un inconsciente que «habla»,
- el inconsciente es la parte del discurso, de la concatenación simbólica compleja y mutable que soy yo, que se me ha escapado, como una página en blanco o como una página reformulada de tal manera que ya no sea posible volver a encontrar la formulación primera. En este sentido, es el «discurso de lo Otro» (en que lo Otro es organización simbolica —orden de los significantes— fundamentalmente autónoma, independiente de la voluntad consciente de los sujetos parlantes),
- el inconsciente es *estructural*.

¿Qué implica esta última indicación en el marco del estructuralismo lacaniano? La relación con el estructuralismo clásico —el de la lingüística de Ferdinand de Saussure (1857-1913)—, aunque Lacan la evoca expresamente, es al mismo tiempo esclarecedora y engañosa, en la medida en que Lacan utiliza los términos saussurianos (significante, significado, estructura...) en un sentido que le es propio.

El estructuralismo afirma la prioridad de las relaciones y de las funciones sobre las entidades. Lo que importa es el papel que el elemento desempeña en el sistema, las relaciones que establece (pues es un nudo de relaciones efectivas y potenciales), el juego combinatorio, las sustituciones posibles en el sentido de la estructura. El elemento es el sigificante, pero es íntegramente estructural, sólo existe

en función de una red, de una cadena y de operaciones que en él se desarrollan

La apuesta capital de esta perspectiva es la ruptura del lenguaje (el orden simbólico) respecto de la realidad la autonomización de la cadena de significantes respecto de los referidos y los significados tradicionalmente concebidos como una especie (ideal, espiritual) de referidos Esta apuesta estructuralista propiamente dicha es muy importante para la filosofía cuya concepción del lenguaje ha sido en general «onto-lógica», esto es, fundada en el paralelismo entre el orden primario de lo real (que tendría ya un sentido en sí) y el orden secundario del lenguaje destinado a reflejar esa realidad y su sentido Esta filosofía tradicional del lenguaje supone que la palabra (nombre) es algo así como la etiqueta de una cosa (referido) que constituye la significación del nombre, postula también que el enunciado (combinación de nombres) es la descripción de un hecho, y que el lenguaje, globalmente, refleja la realidad

Contra esta posición ontológica que hunde las raíces del Se y del So en el referido extralingüístico, el estructuralismo afirma la autonomía e incluso la autarquía de la estructura y tiende —por lo menos en Lacan— a reducir el sentido y la referencia a efectos de significantes y de estructura efectos de las relaciones entre los Se, efectos del conjunto de esas relaciones, es decir, de la estructura misma Por eso, el Se (la estructura) pasa a primer plano, mientras que el So y el referido no sólo son secundarios, sino también ilusorios, falsas apariencias provocadas por los Se y su juego estructural

> El Se solo tiene sentido en relacion con otro Se El mundo de las palabras crea el mundo de las cosas *(Escritos)*[8]
>
> El lenguaje no esta hecho para designar las cosas Pero esta ilusion es estructural en el lenguaje humano *(El seminario)*[9]

El estructuralismo lacaniano no niega la existencia de la realidad física extralinguística, sólo afirma que la institución del lenguaje, el advenimiento del orden simbólico (y el advenimiento del sujeto humano al orden simbólico), postula la ruptura radical respecto de la realidad y la pérdida de ésta, o incluso su negación (el Se procede del asesinato de la cosa») A partir de ese momento, la realidad ya no puede aparecerse en el seno del orden simbólico estructural si no es como ilusión, como objeto imposible o inalcanzable que el deseo persigue, metonímicamente, de Se en Se

---

[8] *Escritos* 2 vols Mexico Siglo XXI 1984
[9] *El seminario,* 20 vols Barcelona Paidos 1981

> Así, el símbolo se manifiesta ante todo como asesinato de la cosa, y esta muerte constituye en el sujeto la eternización de su deseo (*Escritos*).

2.2.2. Los tres órdenes, el yo y el sujeto

La antropología filosófica de Lacan descansa en la distinción entre tres órdenes de realidad: *real, imaginario* y *simbólico*. Este último es exclusivamente humano y condiciona el alcance de los otros dos.

- El *orden simbólico* (o *lingüístico*) es, ya lo hemos visto, estructural y retórico. Preexiste al sujeto individual y continúa existiendo después de su desaparición. No es que exista en sí: su modo de existencia es dialéctico, continuamente tejido por las interacciones de los sujetos o, más precisamente, por las interacciones de los significantes, de los que los sujetos individuales son asiento e intermediarios. El orden simbólico es independiente del sujeto individual de dos maneras: porque sólo existe colectivamente, intersubjetivamente, *y* porque, en gran parte, es inconsciente en el sujeto individual mismo. En este doble sentido, lo simbólico es lo Otro, lo que condiciona el advenimiento del sujeto individual.

  > Lo Otro es el lugar en donde se situa la cadena de los Se [...] en donde aparecerá el sujeto. El sujeto en tanto constituido como secundario respecto del significante (*El seminario*)[10].

  «Efecto de significante», efecto de lo Otro, el sujeto es al mismo tiempo efecto del Tercero, de la Ley, que viene a impedir la fusión (niño-madre), el reino indiferenciado y mudo de un ser dual y sin forma, prehumano y presubjetivo. El Edipo es esa puerta de acceso al orden simbólico que permite la superación del orden imaginario. Su fracaso es el origen de las patologías.
- El *orden imaginario* es aquel cuya descripción dio a conocer a Lacan por vez primera en el seno del enmarañado movimiento psicoanalítico (la conferencia «Le stade du miroir», de 1936, incorporada con nueva redacción en *Écrits [Escritos]*). Lo imaginario es ese estadio presimbólico en que el

---

[10] *El seminario*, ed. cit.

niño (aproximadamente al año de edad) adquiere identidad y unidad gracias a su identificación con una imagen de sí mismo (modelo de lo cual es el reflejo en un espejo), y eso le produce una profunda alegría Esta imagen de sí, que ningún tercero, ninguna distancia, ningún significante mediatiza todavía, se ofrece en la relación con la madre es especular (narcisista), dual (fusional, no mediada por un tercer término) e ilusoria (pues es simple reflejo sin realidad, pero sobre todo anterior al advenimiento del sujeto —simbólico— propiamente humano) El orden de lo imaginario o del espejo, por tanto, no obsta a una seudoidentidad, sin subjetividad real ni distinción del otro Esta identidad es la del *yo,* que es menester no confundir con el sujeto, aunque normalmente la unidad del yo prepare el advenimiento ulterior del sujeto Pero esta evolución puede verse perturbada y acarrear así una alienación del sujeto en el orden imaginario, es decir, en el (los) deseo(s) del otro (principalmente la madre), ilusiones en las que nunca encontrará identidad subjetiva propia Al convertirse en «deseo del deseo del otro» (deseo del deseo de su madre, deseo de llenar el vacío de su madre y de ser el «falo») y permanecer en ese estado, el individuo, aunque adquiere un lenguaje, no accede al orden simbólico Sigue siendo el juguete neurótico de imágenes cautivantes de sí mismo que los otros le proponen o, lo que es más grave, se hunde en la psicosis

El Edipo es la clave del acceso a lo simbólico Es necesario que el niño reconozca que entre la madre y él, entre él y él mismo, se interpone inexorablemente un tercer término el Padre, la Ley, el Significante, es decir, la cultura, la sociedad, los otros, y que sólo por ellos podrá adquirir una identidad efectiva, convertirse en *un* sujeto, un sujeto entre otros, no en *el* Sujeto Sin duda, esta identidad simbólica, constitutiva del sujeto individual, nunca es plenamente satisfactoria, es parcial, dependiente, conflictiva, dominada por el duelo (el duelo de la plenitud, la aceptación de la finitud) Implica el deseo en la infinita metonimia del Se Pero es la única forma de identidad y de existencia auténticamente humana En este sentido, el mensaje lacaniano no es fundamentalmente distinto de la «sabiduría freudiana» la única asunción posible y legítima de la condición humana es simbólica

La descripción crítica del orden imaginario lleva también a Lacan a denunciar todas las «filosofías del *Cogito*» y para-

digmáticamente a Descartes Son filosofías del *yo*, del *pensamiento* y de la *conciencia*, filosofías de la inmediación, que creen auténtico un ilusorio acceso directo a la identidad subjetiva y a la «cosa misma», gracias a un espejo (el «espejo del espíritu») que no sería engañoso

– El *orden de lo real* es, en términos estrictos, radicalmente inaccesible A partir de su pérdida y de su exclusión se constituyen lo imaginario y lo simbólico Lo humano sólo emerge gracias a su ruptura con la unidad física en tanto tal (de la que la relación sexual es una evocación necesariamente fallida) Esta ruptura funda la existencia humana en una falta, que el imaginario produce la peligrosa ilusión de llenar y que lo simbólico asume normalmente como tal Pero esos términos engañosos configuran, en el orden mismo de lo simbólico, lo real en sí y la relación inmediata que el hombre se imagina poder establecer allí Son particularmente múltiples en filosofía, constituyen lo esencial del vocabulario metafísico y onto-teológico ser, cosa en sí, realidad, unidad, totalidad, verdad, esencia Hay que reconocerlos como lo que son Se que tienen, en el seno del orden simbólico y sin salir de éste, un papel y efectos especiales

La *inmanencia del ser humano a lo simbólico* es radical según Lacan, que raya así en la paradoja la imposibilidad simultánea de hablar *y* de no hablar de lo que está «fuera del lenguaje» (del orden simbólico) «en su totalidad» La exclusión de la metafísica (que habla de la realidad en sí) y del metalenguaje (que habla del lenguaje en sí) exige el uso de términos metafísicos y metalinguísticos para poder ser expresada El enunciado de la prohibición postula su transgresión L Wittgenstein ha dado de ello una ejemplar ilustración en su *Tractatus logico-philosophicus*[11] A fin de decir, pese a todo, lo que no se puede decir (y al mismo tiempo lo que no se puede no decir, a partir del momento en que se teoriza), Lacan utiliza dos términos especiales el *Nombre del Padre* y el *Falo*

El Nombre del Padre, que connota el proceso edípico, evoca el orden simbólico, la Ley, el Se, el lenguaje, como tales y en su totalidad Es la expresión metalinguística por excelencia

El Falo, que connota la realidad sexual, evoca el So y lo Referido —el Objeto, la Realidad, el Sentido— inaccesibles, excluidos del hecho mismo de la simbolización y que, sin embargo, son aque-

---

[11] *Tractatus logico-philosophicus,* Madrid, Alianza, 1987

llo a lo que apunta el deseo humano tomado en la simbolización Su alcance es «metafísico»

2 2 3 Actualidad del lacanismo

La obra de Lacan es representativa del destino de la reflexión filosófica —muy en particular, la filosofía francesa— del siglo XX

Antropología estructuralista y nihilismo

En la medida en que no es posible hablar del universo, la «filosofía» lacaniana se limita a una antropología No obstante, esta antropología no se centra en el sujeto humano y su vocación racional de autonomía, sino en el orden simbólico y sus juegos retóricos Esto implica que

- el hombre es un ser simbólico

> El hombre, por tanto, habla, pero habla porque el símbolo lo ha hecho hombre *(Escritos)*

- lo simbólico es la cadena de los Se,
- el Se nunca remite ni metonímica ni metafóricamente a nada que no sea otro Se, con efectos engañosos de So (sentido) y de referencia La investigación de éstos es una falsa apariencia en la que se dejan coger la religión, la metafísica, la hermenéutica filosófica e incluso el racionalismo humanista progresista

> El mundo de los signos funciona, y no tiene ninguna significacion *(El seminario)*

- es imposible satisfacer el deseo del hombre, sólo se puede reconocerlo como un desplazamiento metonímico sin fin en el orden simbólico

Esta caracterización ofrece una buena descripción de la «filosofía estructuralista», según la cual el Hombre-Sujeto consciente, racional y libre es una ilusión, efecto de estructuras inconscientes objetivas y desprovistas de sentido, cuyo juego es determinante para los individuos y los colectivos humanos, que no se percatan de ello El nihilismo antihumanista de esta concepción ha sido copiosamente denunciado

No hay más señor que el significante

El hombre es [ ] una suerte de peon en el juego del Se (*Escritos*)

Una relación ambivalente con la ciencia

La imagen de la ciencia que Lacan critica es la concepción tradicional, logoteórica, de la ciencia que se da como representación (cada vez más verdadera) de la realidad extralingüística Denuncia esta pretensión realista —heredera de la ambición ontológica de la filosofía— como *cientificismo* Desde este punto de vista se critica igualmente el biologismo del psicoanálisis freudiano

Pero al mismo tiempo se expresa en los textos lacanianos toda una serie de connotaciones de la ciencia contemporánea en tanto técnica, operatoria y conjetural Lacan ama los algoritmos, cultiva el formalismo, sueña con una matemática de las ciencias humanas y comparte el enfoque funcionalista y combinatorio del estructuralismo Todo ocurre como si la ciencia expresamente rechazada en su vertiente logoteórica regresara e insistiera implícitamente bajo formas operatorias —en tanto «tecnociencia»— en el estilo mismo de Lacan Al rechazar la ciencia contemporánea sin poder impedir su retorno simbólico, la teoría lacaniana sería una *metáfora* (en sentido lacaniano) de la tecnociencia y del universo tecnocientífico contemporáneo

En conclusión, la obra de Lacan, dadas su insistencia en el lenguaje y su sensibilidad ambivalente respecto de las tecnociencias, es muy sintomática de la situación del pensamiento y del hombre pensante de la segunda mitad del siglo XX En efecto,

- es radicalmente liberadora de todo lo que tradicionalmente ataba y sometía la Realidad, la Referencia, el Sentido, la Verdad, el Bien, etc Es radicalmente an-ontológica,
- se abstiene de poner esta autonomía simbólica en relación directa con la potencia liberadora efectiva, operatoria, física, que aporta la ciencia contemporánea, de la que conserva una imagen logoteórica anticuada Allí está su punto ciego Su segundo error, complementario, consiste en la reducción de la realidad humana a lo simbólico,
- de ahí que la emancipación conquistada sea exclusivamente simbólica y termine haciéndose nihilista Nihilista porque quedan borrados todos los Referidos-Significados (compren-

dido el Hombre) que atan, dan sentido y esperanza, y sólo queda el Juego del Se. Nihilista porque es impotente para cambiar «realmente» nada en la condición de este ser puramente simbólico, y a partir de ahí descentrado, juguete y ya no sujeto, que es le hombre. Lo único que les queda a los individuos y a los colectivos es asumir simbólicamente el hecho de ser y de que en toda la vida no podrán ser otra cosa que ludiones simbólicos de un juego simbólico desprovisto de sentido, del que tratarán de extraer, con suerte, el menor mal posible y tal vez obtener algún tipo de goce de su participación en el juego.

El artificio —la técnica— reina como dueña y señora en Lacan, pero sólo de manera simbólica: el artificio nunca es *retórico.* De ahí deriva la profundidad, la actualidad y los límites de su aportación.

LECTURAS SUGERIDAS

ALTHOUSSER, L , *Freud y Lacan,* Barcelona, Anagrama, 1970
FAGES, J B , *Comprendre Lacan,* Toulouse, Privat, 1971
HESNARD, A , *De Freud a Lacan,* Barcelona, Martínez Roca, 1976
JACOBI, J , *La psicología de C G Jung,* Madrid, Espasa-Calpe, 1976
JURANVILLE, A , *Lacan et la philosophie,* París, PUF (Philosophie d'aujourd'hui), 1988
KREMER-MARIETTI, A , *Lacan ou la rhétorique de l'inconscient,* París, Aubier-Montaigne, 1978
ROUDINESCO, E , *Jacques Lacan esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento,* Barcelona, Anagrama, 1995

CAPÍTULO XIV

El neopositivismo o positivismo lógico

- La originalidad del positivismo contemporáneo el interés por el lenguaje
- La ciencia habla de la realidad, la filosofía habla del lenguaje
- Sólo tiene sentido el enunciado verificable o demostrable
- Conformarse con describir el lenguaje moral y político
- La unidad de la ciencia mediante la unificación del lenguaje científico
- La falta de sentido de la metafísica y el giro lingüístico de la filosofía

PALABRAS CLAVE

• análisis • a posteriori • a priori • ciencia • confusión de las palabras y las cosas • criterio del sentido • descriptivismo • enunciados analíticos y empíricos • fenomenalismo • fisicalismo • giro lingüístico • lenguaje • lenguaje científico • lógica • logoteoría • metafísica • metalenguaje • neopositivismo • positivismo lógico • principio de verificabilidad • realidad extralingüística • referencia • semántica • sintaxis • sofisma naturalista • unidad de las ciencias • verdad

La expresión filosófica contemporánea del positivismo (principalmente durante la primera mitad del siglo XX) es muy diferente de la del siglo XIX Es cierto que hay en ellos una posición común: la valorización de la ciencia y la voluntad de dar naturaleza «científica» a la filosofía. Pero el enfoque es completamente novedoso: se caracteriza por la atención preponderante que se presta al *lenguaje* y a su análisis *lógico*. En cuanto a la dimensión social y política del pensamiento positivista, desaparece casi por completo.

1 El Circulo de Viena

El neopositivismo se desarrolló en los años 20 bajo el impulso de científicos que, interesados en reflexionar sobre los fundamentos de la ciencia, formaban un grupo que se reunía bajo el nombre de *Círculo de Viena (Wiener Kreis)* Entre los miembros principales de este grupo se hallaban Moritz Schlick (físico, 1882-1936), Rudolf Carnap (matemático, 1891-1970), autor de *Der logische Aufbau der Welt* (1928)[1], Friedrich Waismann (lógico, matemático, 1896-1959), Otto Neurath (sociólogo, 1882-1945), Viktor Kraft y otros Personalidades importantes tales como Karl Popper o Alfred Ayer (1910-1989), promotor este ultimo del neopositivismo en Inglaterra y autor de *Language, Truth, Logic* (1936) *(Lenguaje verdad y lógica)*[2], mantuvieron relaciones mas esporádicas con el grupo

Un punto de partida del Círculo fue la discusión del *Tractatus logico-philosophicus* (1921)[3] de Ludwig Wittgenstein, que algunos consideraban la «biblia» de su movimiento De 1930 a 1938, el movimiento neopositivista del Círculo de Viena, en asociación con la Sociedad para la filosofía científica› fundada por Hans Reichenbach (físico, 1891-1953) en Berlín, publicó la revista *Erkenntnis* El auge del nazismo y la *Anschluss* (la anexion de Austria por Alemania en 1938) provocaron la dispersión del movimiento y la emigración de la mayor parte de sus actores a Inglaterra y a Estados Unidos, donde el neopositivismo, bajo la influencia de Carnap, Neurath y el filósofo norteamericano Charles W Morris, conoció un éxito considerable Así, el neopositivismo, aunque originario de Europa continental, se convirtió, por razones históricas, en un movimiento típicamente anglonorteamericano Esta asimilación se vio facilitada por las similitudes entre el neopositivismo y el pragmatismo y por el empirismo dominante en el pensamiento anglosajón

Sin entrar en los detalles de las discusiones y de los matices, a veces muy importantes, que distinguen a los neopositivistas entre sí, presentamos a continuacion los grandes rasgos de la problemática articulacion entre filosofía, ciencias y lenguaje que caracteriza al neopositivismo

---

1 *Der logische Aufbau der Welt* Hamburgo, F Meiner, 1961

2 *Lenguaje verdad y logica* Barcelona, Planeta-Agostini 1994

3 *Tractatus* , ed cit

2 CIENCIA Y FILOSOFIA LA DIVISION DEL DISCURSO

Una especificidad del positivismo contemporáneo es su atención al lenguaje Precisamente a partir del lenguaje determinará la diferencia entre ciencia y filosofía, así como la posibilidad de que ésta, a su manera, se haga científica›

La división principal consiste en considerar que unicamente la ciencia habla con legitimidad y sentido acerca de la realidad extralinguística y que la filosofía no tiene otra tarea que esclarecer, unificar, sistematizar y analizar el lenguaje científico

La empresa científica, considerada como logoteórica (verbal y teórica), tiene la función de producir en un lenguaje (referencial) la totalidad del discurso verdadero (la representacion linguistica o simbólica adecuada a la realidad)

La filosofía, en cambio, es una actividad secundaria, metalinguística, que tiene por objeto el lenguaje y el discurso de las ciencias La filosofía no habla legítimamente de la realidad extralinguística Sólo sobre la base de esta autolimitación —que excluye la ambición ontológica o metafísica de la filosofía tradicional—, puede emprenderse aún hoy la actividad filosófica de una manera ‹seria› y ‹científica› con ayuda de instrumentos tales como la logica formal que debe permitir una enfoque analítico riguroso del lenguaje

> La filosofía [es] un analisis logico del discurso que la ciencia produce para hablar de las cosas materiales (Ayer, *Lenguaje, verdad, logica)*

3 UNA CONCEPCION LIMITATIVA DEL LENGUAJE

Para el neopositivismo, la función esencial del lenguaje es descriptiva y apunta a la representación verdadera de lo real La filosofía ha privilegiado casi siempre esa función, pero no ha sabido ejercerla correctamente Segun el neopositivismo, la que consigue tal cosa es la ciencia moderna

Semejante concepción del lenguaje es muy limitativa y se expresa mediante una cierta cantidad de distinciones estrictas

3 1 *La división del sentido y de la falta de sentido*

El neopositivismo considera que únicamente tiene sentido un enunciado *verificable* (es decir, susceptible de ser declarado verdadero o falso) La verificabilidad constituye, pues, el criterio del senti-

do Schlick es el primero que formula el *principio de verificabilidad* cuando dice

> El significado de una proposicion se confunde con el método de su verificación

En consecuencia, un enunciado no verificable —para el que no hay método de verificación alguno— (como los enunciados metafísicos, religiosos o estéticos, «subjetivos») carece de sentido

3 2 *La división entre enunciados analíticos y empíricos*

Hay dos grandes métodos para decidir la verdad de un enunciado, esto es, para ‹verificarlo» la *demostración* y la *experiencia*

La primera concierne, por excelencia, a los lenguajes formales, lógicos y matemáticos En estos dominios, la verdad se decide sin recurrir a la experiencia, que es verificación empírica La verdad demostrada es una cuestión de coherencia (lógica) interna al lenguaje y es determinable *a priori* El análisis del enunciado (es decir, la posibilidad de reducirlo a enunciados más fundamentales o elementales, de los que necesariamente se siguen) es lo que garantiza su verdad Éste es el sentido en que se dice que los teoremas matemáticos y lógicos, pero también toda una serie de enunciados del lenguaje ordinario —para los cuales el predicado puede extraerse del sujeto— son *analíticos* Así son sobre todo las afirmaciones que derivan directamente de la definición misma de los términos en presencia, por ejemplo ‹Todos los cuerpos materiales tienen volumen»

El otro tipo de enunciados exige la experiencia, es decir, la confrontación con los hechos extralingüísticos, para su verificación, que, por tanto, es empírica y *a posteriori* Así son todos los enunciados realistas y, por supuesto, los enunciados de la ciencia de la naturaleza, llamados *empíricos*

Una gran diferencia entre estos dos tipos de enunciados, que agotan el conjunto de enunciados legítimos, estriba en que los primeros no aportan ninguna información verdaderamente nueva (que no estuviera ya comprendida en la sintaxis y la semántica del lenguaje utilizado), en cierto modo, están desprovistas de contenido (como las tautologías en lógica) En cambio, los enunciados empíricos aportan informaciones sobre la realidad fáctica, extralingüística

Para los neopositivistas, a quienes se llama también ‹positivistas lógicos›, todo enunciado con sentido pertenece necesariamente a una categoría *o* a la otra No hay para ellos, pues, enunciados que

nos informen sobre la realidad y que al mismo tiempo sean verdaderos *a priori*, es decir, independientes de la experiencia sensible (como las pretendidas verdades metafísicas, por ejemplo, o incluso los enunciados conocidos como «sintéticos *a priori*»)

3 3 *La división entre enunciados realistas y enunciados metalingüísticos*

Todo enunciado provisto de contenido y de sentido es referencial, es decir, que habla de algo hay un objeto identificable Estos objetos o referencias pueden ser de dos especies o bien se trata de entes no lingüísticos, o bien de entes lingüísticos

En el primer caso, los enunciados son realistas u objetivos, en el segundo, son metalingüísticos

En la mayor parte de los casos, la diferencia es banal y fácil de advertir, como, por ejemplo, entre dos frases como éstas «este plátano todavía está verde» (enunciado objetivo) y «'verde' es un adjetivo calificativo» (enunciado metalingüístico)

Sin embargo, en filosofía sobre todo ocurre que la distinción no es tan fácil y reina la confusión Entonces se tienen por realistas (como si nos informararan acerca de la realidad extralingüística) enunciados que son en realidad metalingüísticos, pero engañosamente expresados Consideremos, por ejemplo, la expresión «El bien es siempre preferible» Parece referirse a una realidad, *el bien* Sin embargo, hay que entenderla como si en realidad significara «La utilización del adjetivo 'bueno' expresa, de parte del locutor que la emplea, una preferencia respecto de aquello a lo que la aplica»

Veamos un ejemplo más simple «Ningún soltero está casado» debe entenderse así «El término 'soltero' se utiliza para designar personas que no están casadas»

Una de las dos funciones esenciales que corresponden al análisis lógico es descubrir los enunciados metalingüísticos con apariencia realista y reformularlos correctamente a fin de que pongan claramente de manifiesto que «se refieren a palabras y no a cosas»

El neopositivismo postula, por tanto, que *la distinción entre las cosas y las palabras*, los objetos y sus designaciones, los hechos y sus descripciones, no es fundamentalmente problemática, como pretenden todos los que opinan que no tenemos acceso directo a la realidad en sí, sino sólo mediado, siempre orientado y con acusada dependencia del lenguaje (de la rejilla simbólica) que utilicemos Desde este punto de vista, no habría enunciados puramente «objetivos» o «realistas», de descripción «neutra», etc Esta crítica del neopositi-

vismo (y del cientificismo) ha sido desarrollada por diversas corrientes filosóficas contemporáneas: la fenomenología, la hermenéutica, la filosofía del lenguaje ordinario, el neopragmatismo, así como por una parte de la filosofía y la historia de las ciencias posneopositivistas (por ejemplo, Kuhn).

3.4. *La división entre lo informativo y lo emotivo*

Definir el discurso como fundamentalmente informativo-objetivo, verdadero o falso, implica dejar de lado —como sin sentido, ilegítimos o no interesantes— otros usos del lenguaje, tales como los usos expresivos y valorativos. El neopositivismo invita a analizar los enunciados de esta especie con vistas a identificar su contenido informativo y prescindir, como puramente emocionales, de los elementos no reductibles a ese contenido. Este enfoque tiende a remitir automáticamente a lo emocional y al sinsentido las proposiciones que expresan un juicio ético o estético.

Así, «No debías haber mentido» formula un hecho («has mentido») y una reacción emocional negativa a propósito del mismo. Las reglas morales no expresan más que emociones positivas o negativas respecto de acciones y de situaciones —ellas sí— perfectamente descriptibles. Por otra parte, la expresión de las emociones podría limitarse al uso de interjecciones inarticuladas de aprobación o de aversión. Sea como fuere, los usos lingüísticos que las expresan no presentan interés para la ciencia ni para la filosofía.

Esta posición inflexible a favor del discurso científico como idealmente objetivo y universal y este desprecio de la expresión de la subjetividad explican la ausencia de compromiso filosófico del neopositivismo respecto de la sociedad. En tanto científico o filósofo, nadie está obligado a tomar posición en el terreno moral o político. Lo máximo que se puede concebir es una ciencia *descriptiva* de las morales existentes, es decir, de las reglas y costumbres que una colectividad practica.

Todo discurso, filosófico o científico que presenta valores o normas propiamente dichas como si se tratara de hechos objetivos o de realidades susceptibles de ser descritas de manera verdadera o falsa y, por tanto, de ser «conocidas», cae en el «sofisma naturalista» (*«naturalistic fallacy»*). Este sofisma consiste en la confusión entre hechos y valores, entre lo que es y lo que debe ser.

En el siglo XX, en que, tanto en el continente europeo como en otros lugares del mundo, se tendía a considerar que la filosofía era fundamentalmente política y comprometida, se criticó muy a me-

nudo el descriptivismo neopositivista y la filosofía lógico-linguística, uno y otra anglosajones, como renuncia Sin embargo, esa falta de compromiso ético-político de la mayor parte de los neopositivistas es comprensible a la luz de su fe cientificista, en efecto, de acuerdo con la ideología primordial del positivismo, sólo del desarrollo de la ciencia y del espíritu científico y analítico, lógico y objetivo, cabe esperar un progreso real para la humanidad

4 El lenguaje unitario de la ciencia

> No puede hablar cada ciencia su propio lenguaje (Kraft, *Der Wiener Kreis)*

La unidad de la «ciencia nueva» es una reivindicación que se remonta a la constitución de la ciencia moderna y a la construcción de su identidad F Bacon y R Descartes tratan de definir *el* Método, Galileo invita a la ciencia a hablar el lenguaje matemático, Kant funda y establece la unidad de la ciencia sobre las estructuras de la razón cognitiva, Comte identifica el positivismo como una metodología única de todas las ciencias

Sin embargo, todas las *teorías del conocimiento* científico, incluida la de A Comte, se refieren a un ente o facultad inmaterial —el espíritu, la razón, el pensamiento, el entendimiento— como fuente y asiento de la unidad científica La teoría del conocimiento que elabora el neopositivismo elude esta referencia idealista, pues no reconoce prácticamente actores que no sean objetivos objetos físicos, sensaciones, lenguaje (es decir, términos, enunciados, discursos, textos) y un instrumento de análisis del lenguaje la lógica formal

A partir de ese momento y para la teoría del conocimiento que hace de ella su objeto, la ciencia se convierte en el conjunto de las proposiciones verdaderas, progresivamente delimitado en el conjunto total de proposiciones susceptibles de ser verdaderas, esto es, del conjunto de las proposiciones dotadas de sentido

Estas proposiciones se enuncian en un lenguaje que se puede analizar (y eventualmente reformar, mejorar) desde el punto de vista de su vocabulario (signos, términos básicos), de su sintaxis (reglas de combinaciones de los signos) o de su semántica (significación de términos básicos, es decir, determinación de sus referidos) El *Tractatus logico-philosophicus* de L Wittgenstein ilustra perfectamente este punto de vista lógico-linguístico general sobre el saber

Si se considera que todas las ciencias son logoteorias, ya tienen al menos algo en común la utilización de un lenguaje, aun cuando

sus objetos, incluso sus métodos de acceso a los objetos acerca de los cuales hablan, sean muy heterogéneos. Por tanto, se puede esperar la superación de la diversidad de las ciencias si se descubre o se construye *el* lenguaje en el cual se puedan traducir los diferentes idiomas científicos. La unificación de las ciencias se opera a través de la unificación de sus lenguajes por medio de las reglas de traducción o de reducción.

Pero entonces la cuestión fundamental pasa a ser la determinación o la *construcción del lenguaje universal y unitario de la ciencia*. Con vistas a esta empresa han entrado en competencia dos orientaciones.

4.1. *El fenomenalismo*

Para el fenomenalismo, el lenguaje unitario debe ser fenoménico, es decir, sus términos primitivos y sus enunciados básicos deben referirse a sensaciones y experiencias sensoriales y no a objetos físicos que trascienden la experiencia sensible. Los objetos físicos sólo son construcciones hipotéticas a partir de las sensaciones. El mundo que constituye el objeto de mi conocimiento se compone, por tanto, de datos sensoriales de mi experiencia. En esta perspectiva, la psicología de la experiencia sensorial tiende a convertirse en la ciencia fundamental, puesto que el lenguaje que elabora es el lenguaje básico. Todas las otras proposiciones científicas —por ejemplo, las físicas— deben poder ser reducidas al lenguaje fenoménico.

> Las cosas son construcciones lógicas a partir de contenidos sensoriales.
>
> [El análisis filosófico proporciona] los medios para traducir las frases en las que intervienen símbolos de las cosas materiales (mesa, silla...) en frases en las que sólo intervienen símbolos de los contenidos sensoriales (Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*).

El intento más notable en este sentido fue *La estructura lógica del mundo* (1928), de R. Carnap. Más tarde, Carnap abandonará el fenomenalismo. La principal objeción que se dirigió al fenomenalismo fue la de que no garantizaba la objetividad de la ciencia. El fenomenalismo pretende fundar la ciencia sobre designaciones y descripciones de experiencias sensoriales cuya identidad en diferentes individuos no está en absoluto asegurada, puesto que la experiencia es subjetiva (una vivencia personal). Por tanto, se podría temer que el léxico fenomenalista y los enunciados básicos del fenomenalismo sólo

sean comunes en apariencia, ya que nada permite afirmar que al utilizar las mismas palabras que mi vecino para describir mi experiencia sensible, esté describiendo efectivamente la misma experiencia

El fenomenalismo no parece, pues, ofrecer a la ciencia un fundamento filosófico que satisfaga la exigencia de objetividad y universalidad del lenguaje científico, así como de las verdades que este lenguaje enuncia

4 2 *El fisicalismo*

Mientras que el fenomenalismo fue defendido por Schlick (físico) y Carnap (matemático), quien propuso por primera vez el fisicalismo, al que más adelante se adhirió el propio Carnap, fue Otto Neurath, sociólogo de orientación marxista Según el fisicalismo, el mundo está constituido por objetos que existen con independencia de mi experiencia, y a esos objetos se refieren directamente los términos y enunciados del lenguaje científico Una reconstrucción lógica del lenguaje fisicalista exige el descubrimiento de los enunciados elementales y, por tanto, al mismo tiempo, los objetos y los hechos elementales constitutivos de la realidad La ciencia que más pertinente parece a este respecto y cuyo lenguaje está llamado a convertirse en la lengua científica básica es la *física*

> Todos los enunciados, sean cuales fueren, se dejan traducir en enunciados relativos a estados y procesos del mundo físico (Kraft, *Der Wiener Kreis)*

El fisicalismo respeta la primacía y la ejemplaridad de que ha gozado tradicionalmente la física en la historia de las ciencias Sin embargo, choca con dos problemas

- el fracaso de una reconstrucción lógico-linguística sobre bases definitivas y firmes los referidos últimos de la física no han dejado de cambiar en el curso del siglo XX e incluso han amenazado con desaparecer (o, en todo caso, con dejar de ser asimilables del todo a objetos en el sentido ordinario de este término) De esta suerte, se ha entablado en el corazón de la física un debate sobre la naturaleza todavía «referencial» o «realista» de esta ciencia y sobre la naturaleza efectiva de sus referidos eventuales,
- el fracaso de la traducción-reducción fisicalista del lenguaje de las ciencias humanas y en particular de la psiocología Y, más aún, la ilegitimidad de una reducción del lenguaje

de la conciencia sensible y reflexiva, de la experiencia vivida de un sujeto, como lo destaca la fenomenología

En conclusión, es imposible llevar a buen término el programa neopositivista de unificación de las ciencias por la unificación de sus lenguajes

5 La critica de la metafisica

El neopositivismo reduce la metafísica a un conjunto de abusos o de confusiones linguísticas Los metafísicos serían «músicos sin talento», poetas engañados por el lenguaje, en resumen, artistas extraviados en el lenguaje de la ciencia El ataque, en especial el de Carnap (1931 *La science et la metaphisique devant l'analyse logique du langage*[4], es particularmente violento contra Heidegger, que publica en 1927 *Sein und Zeit (El ser y el tiempo)*[5], una obra crítica respecto de las ambiciones de la filosofía del lenguaje, de la lógica, del positivismo y de las ciencias en general

La perplejidad (efecto paradójico de insondable profundidad) que producen las proposiciones metafísicas sería, de acuerdo con el neopositivismo, reductible a malos usos del lenguaje o al uso de un lenguaje imperfecto Analizados lógicamente, los enunciados metafísicos o bien parecen despojados de sentido, o bien sin el sentido o el alcance (principalmente realista) que se les quiere atribuir

5 1 *Errores sintácticos y semánticos*

El análisis lógico-positivista permite descubrir dos fuentes de sinsentido

- el sinsentido debido a un *error sintáctico,* es decir, a la combinación abusiva de términos pertenecientes a categorías heterogéneas pero que, considerados por separado o utilizados correctamente, tienen significado Por ejemplo «César es un numero primo» El enunciado es absurdo, pero los términos que lo componen tienen un significado (una referencia),

---

[4] Paris Hermann, 1934

[5] *El ser y el tiempo,* Mexico Buenos Aires, FCE 1993

– el sinsentido debido a un *abuso semántico*, es decir, a la utilización de términos desprovistos de significado (que no tienen referencia determinable) Por ejemplo «El espíritu es la sustancia última del mundo» ‹Espíritu› y «sustancia última del mundo» son expresiones sin referidos identificables y, por tanto, sin significado, su uso produce enunciados indecidibles (no verificables) y, por tanto, desprovistos de sentido

5 2 *La confusión metafísico-metalingüística*

Lo esencial de la actitud metafísica consistiría en una confusión de la palabras y las cosas En efecto, el discurso metafísico sería un discurso metalingüístico Otorgar un sentido legítimo y claro a una buena cantidad de afirmaciones metafísicas será entonces traducirlas en forma de descripciones y de recomendaciones concernientes al lenguaje

Por ejemplo «El ser es», la tesis ontológica básica del eleatismo, sólo es una formulación abusivamente realista del principio de identidad «A es A›, regla de coherencia del uso lingüístico Es una recomendación gramatical que obliga a utilizar un término siempre con la misma acepción ‹El cambio no existe› es otra paradójica tesis metafísica (negación del tiempo, del devenir, del movimiento) del eleatismo En realidad, sería la expresión abusivamente realista del principio lógico del tercero excluido (‹A *o* no A», en el sentido exclusivo o exhaustivo), que invita a no utilizar enunciados indecidibles (no determinables como verdaderos *o* como falsos) en términos desprovistos de referencia (es decir, de significado) estable y seguramente identificable

En breve, *toda la metafísica, o bien aparece como un discurso sin objeto (y por tanto desprovisto de sentido), o bien como un discurso confuso en lo concerniente al lenguaje* Esta conclusión mueve a invitar a la filosofía a que pase de la metafísica a la metalingüística, es decir, en resumen, a que se transforme en *crítica y análisis lógicos del lenguaje* Este «giro lingüístico» *(linguistic turn)* debería permitir también a los filósofos entenderse, puesto que compartirían un punto de vista común (el punto de vista metalingüístico) y una referencia común (el lenguaje)

LECTURAS SUGERIDAS

AYER, A J , *Lenguaje, verdad y lógica,* Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, 1956

CIRERA, R , *Carnap i el Cercle de Viena empirisme i sintaxi lògica,* Barcelona, Estudis de Filosofia, 2, 1990

FEYERABEND, P K , *De Vienne à Cambridge l'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours,* trad de P Jacob, Gallimard (Tel, 267), París, 1996

HOTTOIS, G , *Penser la logique,* Bruselas-París, De Boeck-Université, 1989

JACOB, P , *L'empirisme logique,* París, Éd de Minuit (Propositions), 1980

JANIK, A y TOULMIN, S , *La Viena de Wittgenstein* Madrid, Taurus, 1987

KOLAKOWSKI, L , *La filosofía positivista,* Madrid, Catedra, 1988

KRAFT, V , *El círculo de Viena,* Madrid, Taurus, 1986

RIVENC, F , *Recherche sur l'universalisme logique Russell et Carnap,* París, Payot (Bibliothèque scientifique), 1993

SOULEZ, A (comp), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits,* trad de B Cassin, París, PUF (Philosophie d aujourd'hui), 1985

VAX, L , *L'empirisme logique de Bertrand Russell à Nelson Goodman,* París, PUF (Initiation philosophique, 93), 1970

CAPITULO XV

Ludwig Wittgenstein y la filosofía del lenguaje

- La obsesión por el lenguaje en la filosofía en el siglo XX
- El ideal logico y referencial del lenguaje
- La filosofia como mistificación o crítica linguísticas
- Los juegos de lenguaje son irreductiblemente diversos
- No busquéis el sentido, ved el uso
- ¿Una terapia filosofica para el mal filosófico?

PALABRAS CLAVE

• accion • atomismo logico • ejemplo • giro linguistico *(linguistic turn)* • familia • filosofia analitica • filosofia del lenguaje • formas de vida • inflacion del lenguaje • lenguaje • lenguaje ideal • lenguaje ordinario • logica • logoteoria • metalinguistica • neopositivismo • pensamiento • referencia • regla • secundariedad • sentido • teoria • terapia filosofica • uso • verdad

1. LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE EN EL SIGLO XX

1.1. *Importancia y extensión*

No hay duda de que la característica más específica del pensamiento filosófico de este siglo es la extraordinaria atención que se dedica a la cuestión del *lenguaje*. Pero para apreciarla es preciso liberarse de un persistente prejuicio según el cual el interés filosófico por el lenguaje sería un fenómeno esencial, o incluso exclusivamente, anglonorteamericano. Es cierto que en Inglaterra los filósofos desarrollaron la crítica del lenguaje ya en la Edad Media (nomina-

lismo) y en el curso de la modernidad (Bacon, Hobbes, Locke), como parte de la tradición empirista También fue en el área anglosajona donde, en el siglo XX, este interés se expandió de modo muy visible y hasta espectacular Y fue también allí donde hizo escuela y donde comenzó a diseñarse de manera expresa una nueva forma de practicar la filosofía posterior al giro linguístico› (el *linguistic turn)* Pero

- una de las primeras y más importantes maneras de filosofar centradas en el lenguaje es el empirismo lógico o neopositivismo, que tuvo origen en el continente (Austria, Alemania) y luego se exportó a causa de la presión nazi,
- la tradición filosófica más típicamente norteamericana es el *pragmatismo,* en el que la importancia del lenguaje se ve equilibrada por el interés en los hechos, los actos, las operaciones y las interacciones de todo tipo, a partir de Inglaterra la filosofía linguistica se expandió en Estados Unidos hasta llegar a eclipsar ampliamente la corriente pragmatista,
- en el continente europeo —en Alemania y en Francia— aparecieron, principalmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, corrientes de pensamiento y filósofos para los cuales lo fundamental era la cuestión del lenguaje Mencionemos, a título de ejemplo, la fenomenología y la hermenéutica filosófica (el segundo Heidegger, Gadamer, Ricoeur), el estructuralismo (cuya fuente es la linguística y que tuvo notables ejemplos en Lévi-Strauss y Lacan), la narratología, la segunda Escuela de Fráncfort y la filosofía de la acción comunicacional (Apel, Habermas), pero también el último Merleau-Ponty, que soñaba con una gran filosofía del lenguaje, la gramatología de Derrida, los análisis arqueo*lógicos* de Foucault, los *Hermes* de Serres o la *Lógica del sentido,* de Deleuze, o incluso, en un registro muy diferente, las investigaciones de Francis Jacques sobre pragmatismo La enumeración podría alargarse enormemente y dar así un testimonio más de la amplitud del interés extremo por la cuestión del lenguaje en el continente

La obsesión por el lenguaje en la filosofía del siglo XX es, pues, un fenómeno universal, cuya punta de lanza fue anglosajona, pero cuyas formas y expresiones son múltiples y de raíces muy profundas Ludwig Wittgenstein ilustra perfectamente esta complejidad transnacional es un filósofo *continental* que se expresó esencialmente en Inglaterra y cuya poderosa influencia se ejerció, hasta hace muy

poco, casi exclusivamente en el área *anglonorteamericana* Las expresiones de la obsesión de la filosofía contemporánea por el lenguaje fueron y siguen siendo extraordinariamente polimorfas

1 2 *¿Por qué este interés por el lenguaje?*

Se puede intentar responder a esta cuestión en dos niveles

- *Primer nivel de explicación* se puede pensar que, puesto que las ciencias se ocupan de la descripción y la explicación de la realidad extralingüística, a la filosofía no le queda otra cosa que ocuparse del lenguaje, especialmente del lenguaje en el cual las ciencias formulan su representación de la realidad He aquí una primera forma de *secundariedad* de la filosofía

  > Estamos convencidos de que la filosofía no está en condiciones de rivalizar directamente con las ciencias, de que es, si se me permite, una actividad *secundaria*, lo que quiere decir que no versa directamente sobre los hechos, sino sobre la manera en que expresamos los hechos (A Ayer, *La philosophie analytique*)[1]

  De esta suerte, el interés de la filosofía por el lenguaje sería el resultado de una posición de repliegue La antigua y tradicional pretensión de la filosofía de hablar de lo real e incluso de enunciar la verdad más definitiva a propósito de la realidad más esencial, no sería de recibo La ambición ontológica de la filosofía debe ser abandonada en provecho, por una parte, de las ciencias, y por otra parte, de una actividad filosófica *metalingüística* Sin duda, lo que ha encarnado netamente esta posición es el neopositivismo, aunque también la ilustra el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein (1921)[2] Pero también cabe disociar esta posición respecto de la referencia a la ciencia y extenderla, generalizarla Así las cosas, la filosofía se ocupa de la descripción y del análisis del lenguaje, de los usos y de las funciones de cualquier lenguaje y no solamente del lenguaje de las ciencias La cita de Ayer alude precisamente a esta actividad, típica de la filosofía analítica, llamada todavía «filosofía del lenguaje ordinario», en oposición a la filosofía del lenguaje

---

[1] En los *Cahiers de Royaumont*, Paris, Ed de Minuit (Critique) 1979
[2] *Tractatus logico philosophicus*, ed cit

lógico y científico Esta actividad es ilustrada por las *Philosophische Untersuchungen* (1953) *(Investigaciones filosóficas)* de Wittgenstein[3], y por filósofos de la Escuela de Oxford Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (1949) *(El concepto de lo mental)*[4], Peter F Strawson, *Individuals* (1959) *(Individuos)*[5], John L Austin, *How to do Things with Words* (1962) *(Como hacer cosas con palabras)*[6] o incluso, de manera más sistemática, el norteamericano John Searle, *Speech Acts* (1969) *(Actos de habla)*[7]

Estos filósofos piensan que en lugar de interrogarse, por ejemplo, sobre la *percepción* o sobre el *espíritu* considerados como entes o procesos reales, es menester interrogarse sobre el vocabulario de la percepción, sobre la manera en que utilizamos los términos y las expresiones que pertenecen al campo semántico de la palabra «percepción» o espíritu La mayor parte de los filosofos del lenguaje pensaban que, indirectamente, estas investigaciones linguísticas también contribuían a aclarar las cosas y podían, además, desbrozar el terreno con vistas a investigaciones científicas propiamente dichas Como toda conciencia y toda experiencia humanas de las «cosas» están mediadas por palabras y símbolos, la filosofía analitica anglosajona también ha podido aproximarse a ciertas formas de la fenomenología que ha prestado atención a la importancia del lenguaje Esta evolución parcialmente convergente de la filosofía linguística y de la fenomenologia (sobre todo) poshusserliana ha contribuido a atenuar el abismo que separaba estas dos regiones filosóficas tradicionales

- *El segundo nivel de explicación* de la inflación del lenguaje en la filosofía contemporáea es mas complejo y se centra más en las formas continentales del fenómeno El repliegue de una parte de la filosofía sobre el lenguaje sería una reacción a la tecnociencia contemporánea Ésta no es una actividad logoteórica de representación verdadera de la realidad, sino una empresa de transformación de la realidad y de reestructuracion radical de la condición humana El vínculo

[3] *Investigaciones filosoficas* Barcelona Critica 1988
[4] *El concepto de lo mental* Buenos Aires Paidos, 1967
[5] *Individuos* Madrid Taurus, 1989
[6] *Como hacer cosas con palabras* Barcelona Paidos, 1990
[7] *Actos de habla,* Madrid, Catedra, 1986

del hombre de la tecnociencia con lo real es de índole operativa, no ya prioritariamente simbólica La primacía del *homo locuax* se desplazaría en provecho del *homo faber* En consecuencia, no dejaría de disminuir la importancia esencial del lenguaje para la forma de vida humana, con lo que se iría marginando cada vez más la antigua definición filosófica del ser humano como «ser vivo que habla» (el *zoon logon ekhon* de Aristóteles) El sentido de la vida humana ya no culminaría en una obra de lenguaje y de contemplación, en el verbo religioso o el discurso ontológico, que postulan una Realidad inmutable que hay que aceptar y sobre la cual se ha de reflexionar A este cuestionamiento radical del privilegio del lenguaje para la forma de vida humana, una fracción significativa de la filosofía reaccionaría con procesos de sobreinversión, de sobreprotección, pero también de destrucción y de ridiculización de lo que, poco a poco, pero inexorablemente, se deshace, a saber, el ser-en-el-mundo-por-el-lenguaje La inflación de la cuestión del lenguaje en la filosofía contemporánea sería una expresión de esta reacción compleja Donde más perceptible resulta esta problemática es en los textos del segundo Heidegger y de algunos filósofos franceses del estructuralismo y de la diferencia (como Derrida)

2 Ludwig Wittgenstein

L Wittgenstein es, sin ninguna duda, la personalidad más excepcional de la historia de la filosofía del siglo XX, tanto por su existencia como por el interés extraordinario que han despertado sus enseñanzas y sus dos obras principales

Nació en Viena en 1889 Perteneciente a una riquísima familia judía conversa al cristianismo, realizó estudios técnicos de ingeniero antes de convertirse en autodidacta genial en lógica y en filosofía Gracias al apoyo de Bertrand Russell (1872-1970) publicó el *Tractatus logico-philosophicus* (1921) Como pensaba haber dicho en este libro breve y denso todo lo que tenía que decir en materia de filosofía, abandonó la escena filosófica durante unos diez años

A partir de 1930 trabaja para precisar su nueva manera de filosofar Acepta entonces un cargo de profesor en Cambridge y no dejará de mejorar su segunda obra, póstuma e inacabada, hasta su muerte en 1951 *Philosophical Investigations - Philosophische Untersuchungen* (1953) *(Investigaciones filosóficas)*

Si bien ha sido anexado por las dos corrientes de filosofía que dominaron el pensamiento anglosajón en el curso de este siglo —el neopositivismo y la filosofía analítica—, Wittgenstein es en realidad una figura atípica, culturalmente mestiza (anglogermana) y de originalidad y fecundidad excepcionales

2 1 *La primera filosofía el* Tractatus logico-philosophicus

2 1 1 La forma del *Tractatus*

El *Tractatus* es una obra corta, compuesta por aforismos, numerados según la numeracion decimal Así se desarrollan seis aforismos principales El aforismo numero 7 cierra el libro al mismo tiempo que el lenguaje y la filosofía

> De lo que no se puede hablar, hay que callar

Sin embargo, lo no-decible era para Wittgenstein lo mas importante Lo indecible se relaciona con los valores (éticos, artísticos, religiosos) que exceden el campo del discurso lógico y científico, único con sentido y legítimo En consecuencia, Wittgenstein nunca ha sido el heraldo del positivismo lógico que algunos han querido ver en él

2 1 2 La concepción del lenguaje

- *La función esencial del lenguaje es descriptiva y representacional*

  Sólo se acepta como enunciado legítimo una proposición que describe un hecho y a la que se puede declarar verdadera o falsa, es decir, verificar o falsar La verdad se define como la adecuación entre el hecho y su representación (por el pensamiento y expresado en la proposición) Globalmente, se piensa que el lenguaje debe servir como *imagen* o *espejo* fiel de lo real Esta concepción excluye todos los usos no científicos, descriptivos o informativos del lenguaje

  A pesar de ser muy parcial, hay que reconocer que esta concepción domina la historia y el proyecto de la filosofía occidental En tanto ontología o metafísica, ha tenido desde los orígenes mismos la ambición de producir en palabras el cuadro verdadero y definitivo de la realidad más fundamental La filosofía privilegia el lenguaje de la representación

verdadera (la logoteoría) Ése, por otra parte, ha sido el proyecto del saber (ciencia) occidental en general, que hemos calificado como «logoteórico»

– *El origen y la naturaleza referenciales de la significación*

En el fundamento del lenguaje hay una nomenclatura una serie de nombres que designan los objetos elementales de los que se compone toda realidad posible (concebible) Estos objetos extralingüísticos son los referidos (o referencias) de los nombres, y éstos a su vez son como etiquetas colocadas sobre los objetos-referidos El sentido de un nombre se identifica con su referido Así, por ejemplo, dar el sentido de la palabra «luna» consistirá en mostrar la luna, que es la referencia de este nombre En una lengua lógica ideal, a cada átomo de la realidad debería corresponderle un átomo lingüístico (un nombre) Esta concepción, que fue también la de Bertrand Russell a comienzos de siglo, lleva el nombre de *atomismo lógico* y prefigura el neopositivismo

La combinación de objetos elementales engendra hechos, como la combinación de nombres engendra proposiciones Una proposición es, pues, la imagen de un hecho Dado que no todos los hechos posibles se realizan, una proposición será verdadera o falsa según que el hecho que describe se haya actualizado o no Pero para tener sentido, basta con que una proposición corresponda a un hecho posible A propósito de los hechos y de las proposiciones se puede prolongar la metáfora del atomismo (lógico) y distinguir proposiciones atómicas (combinaciones de nombres) y proposiciones moleculares (combinaciones de proposiciones) Paralelamente, será cuestión de hechos atómicos y moleculares

Un problema decisivo del *Tractatus* es que Wittgenstein no pudo indicar cuáles son los objetos elementales o atómicos del mundo ni precisar cuáles con los nombres elementales correspondientes, cuya combinatoria ofrecería la base de todo discurso

En realidad, su ideal de un lenguaje lógico y analítico está muy alejado de la práctica verbal corriente El lenguaje ordinario no es en absoluto exclusivamente descriptivo, y si es cierto que las palabras (nombres, adjetivos, verbos) pueden aplicarse a objetos, no es menos cierto que

– cada término no es la etiqueta de un objeto único, elemental e inmutable,

- las palabras tienen un alcance y una significación generales (que expresa su definición), y que pueden evolucionar

La regla no es la relación biunívoca

un objeto = un signo y un signo = un objeto
un hecho = un enunciado y un enunciado = un hecho

En el lenguaje natural, es mucho más común la *plurivocidad* un objeto o un hecho pueden designarse o describirse de diversas maneras, y a un signo pueden corresponder significaciones múltiples

Wittgenstein parece querer decantar la esencia de toda significación y de todo lenguaje según el modelo del *nombre propio,* del cual se puede decir que su significado se identifica con el objeto o con el individuo único al que designa Pero es evidente que los nombres propios usuales (nombres de persona, aunque también, por ejemplo, Torre Eiffel, Bruselas, Sol, Luna, etc) no constituyen la lista de nombres elementales que designan los objetos elementales del mundo

2 1 3 El papel de la filosofía

Wittgenstein reconocía y distinguía claramente

- *la lógica* idealmente, expresa la combinatoria (la sintaxis y la semántica) del conjunto de los nombres y de las proposiciones posibles es la gramática formal del lenguaje (y del sentido), es la policía del discurso legítimo,
- *la ciencia* delimita, gracias a la verificación empírica, en el seno del discurso legítimo (dotado de sentido) determinado por la lógica, el conjunto de los enunciados verdaderos

Más ambigua es la circunscripción de la *filosofía*

La filosofía, evidentemente, no es la ciencia, no versa sobre la realidad extralingüística La filosofía es siempre relativa al lenguaje, pero según dos modalidades, mistificada o crítica

- *La filosofía como mistificación lingüística*

  Los problemas y las cuestiones que plantea la filosofía tradicional (la metafísica, principalmente) serían el producto de confusiones lingüísticas Éstas tienen dos causas o bien que el lenguaje natural, que es imperfecto, funcione mal, o

bien que el filósofo haga mal uso del lenguaje y no acierte a comprender su lógica profunda Por tanto, para quien comprende y respeta la lógica del lenguaje, los problemas filosóficos en realidad carecerían de sentido, serían seudoproblemas El error fundamental consiste en imaginarse que el discurso filosófico se refiere a cosas, cuando en realidad versa sobre el lenguaje (la gramática) o sobre el efecto de los malos funcionamientos de la gramática Se habrá reconocido la posición de los neopositivistas, para quienes el *Tractatus* fue una fuente esencial de inspiración

– *La filosofía como crítica del lenguaje*

Bien visto, la filosofía es una actividad que tiene como resultado la clarificación de enunciados aparentemente problemáticos porque son confusos Al final de la intervención filosófica, el enunciado engañoso o bien se abandona como simple sinsentido, o bien se reformula de una manera lógica o científica No hay, por tanto, una categoría de enunciados específicamente filosóficos y que, como tales, sean legítimos

> La filosofía no es una teoría, sino una actividad
>
> *El resultado de la filosofía no es la produccion de* «proposiciones filosoficas», sino la aclaracion de proposiciones
>
> La filosofia significara lo indecible mediante la clara presentacion de lo decible *(Tractatus logico philosophicus)*

2 1 4 La contradiccion del *Tractatus*

Los aforismos que componen el *Tractatus* no son enunciados lógicos formales, ni proposiciones científicas empíricas Son *filosóficos,* hablan de la esencia del mundo y de la esencia del lenguaje como espejo del mundo Desde el punto de vista del propio Wittgenstein, estos aforismos no son legítimos, pues no pretenden describir hechos, sino la forma esencial de todo hecho posible y de toda representación posible El *Tractatus* habla del lenguaje como si se pudiera considerarlo globalmente desde fuera, punto de vista que también sería exterior al mundo de los hechos que el lenguaje representa Ahora bien, se trata de un punto de vista metafísico o metalinguístico global que Wittgenstein mismo rechaza

Wittgenstein reconoce el carácter fundamentalmente contradictorio de su libro en los aforismos finales que denuncian el tratado, aunque le encuentra una justificación pedagógica Se trataría tan

sólo de decir por última vez en qué consiste el lenguaje y sus límites y de definir el buen uso de la filosofía como actividad crítica de toda transgresión de esos límites

> Mis proposiciones son aclaraciones en tanto quien me comprende termine por reconocer que, una vez que las ha usado, una vez que, por medio de ellas —pasando sobre ellas— las ha superado, carecen de sentido (Debe, por así decirlo, arrojar la escalera despues de haber subido a ella)

2 2 *La segunda filosofía las* Investigaciones filosóficas

2 2 1 La crítica de la mitología del *Tractatus*

Wittgenstein quiso que el *Tractatus* y las *Investigaciones* se publicaran juntas, a fin de poner de relieve su contraste En la segunda obra denuncia su concepción anterior del lenguaje como imagen de la realidad y como cálculo lógico Y critica al mismo tiempo los mitos que entraña esta concepción, en especial el del *pensamiento* como una suerte de lenguaje interior, inmaterial y racional, que realizaría el ideal linguístico que las lenguas naturales y concretas no consiguen encarnar a la perfección Denuncia también la hipóstasis que el mito del pensamiento lleva implícita En efecto, tradicionalmente se describe el pensamiento como el atributo o la actividad propia de una sustancia o de un ente absolutamente especial el espíritu o el alma Pero el pensamiento no es otra cosa que un uso monológico, «interior» y silencioso del lenguaje, que es fundamental y originariamente *público*, dialógico y social El pensamiento no es anterior ni esenciamente diferente del lenguaje, sino que de él deriva y lo presupone Esta mitología del *logos* no inspira solamente el *Tractatus*, sino que en realidad ha dominado la historia de la filosofía occidental

2 2 2 Los juegos de lenguaje son irreductiblemente diversos

Volviendo al lenguaje tal como es en realidad, Wittgenstein lo describe como constituido por una cantidad indefinida de *juegos de lenguaje* variados Ejemplos de juegos de lenguaje son

> Dar órdenes y obedecerlas - Describir un objeto según su apariencia o precisando sus dimensiones [ ] - Relatar un aconte-

cimiento Formar y verificar una hipotesis - Inventar una historia, leer - Hacer una broma Traducir - Pedir, agradecer jurar, saludar, orar *(Investigaciones filosoficas)*

Los juegos de lenguaje, es decir, las maneras en que utilizamos realmente el lenguaje, están indisolublemente asociados a actividades prácticas y ejecutadas en un contexto, un medio natural, técnico y cultural, e incluso histórico Todo juego de lenguaje, todo lenguaje, es solidario de una *forma de vida* El lenguaje, por tanto, no es algo único y sublime, como un don de los dioses o una facultad trascendente que hiciera participar al hombre en un modelo inmaterial e inmutable (espiritual, ideal) el lenguaje es empírico, complejo y evolutivo, forma parte de la historia natural y cultural de los seres humanos

> Mandar, interrogar, contar, conversar, pertenecen a nuestra «historia natural» de la misma manera que andar, comer, beber o jugar
>
> «El lenguaje (o el pensamiento) es algo unico» es lo que termina por mostrarse como una supersticion [ ] provocada por ilusiones gramaticales *(Investigaciones filosoficas)*

No hay juego privilegiado de lenguaje

Entre la cantidad indefinida de juegos de lenguaje o de usos linguísticos que persiguen finalidades diversas en múltiples contextos, no ha de otorgarse ningun privilegio al juego de lenguaje de la descripción o de la representación verdadera o falsa de los hechos Los usos descriptivos, por otra parte, también son irreductiblemente múltiples Pretender traducir y reducir el extraordinario y cambiante polimorfismo de juegos de lenguaje-formas de vida con la exclusiva ayuda del juego de la descripción teorica no sólo es una ilusión, sino también un abuso La descripcion teórica unifica y da homogeneidad, pero a costa de negar la diversidad y el devenir La universalidad del lenguaje teórico de la filosofía, que pretende describir la esencia de todo lenguaje, es una apariencia engañosa La heterogeneidad de los juegos de lenguaje es radical las palabras de *sensación,* las palabras para las cosas *materiales,* los nombres de *números,* las expresiones de *dolores,* los términos de cualidades, etc , son *instrumentos* diferentes que funcionan de acuerdo con reglas y finalidades completamente diferentes y que utilizamos en juegos de lenguaje-formas de vida irreductibles entre sí Por tanto, en el mejor de los casos, el teorizar es *un* juego de lenguaje-forma de vida

> Rompemos radicalmente con la idea de que el lenguaje funciona siempre de *una* unica manera y siempre con la misma finalidad

Ningún referencial trascendente

Una característica de los juegos de lenguaje es su carácter *público* o común, intersubjetivo, es decir, compartido por una cantidad más o menos grande de sujetos hablantes que juegan a los mismos juegos y observan las *mismas reglas* La relativa estabilidad y la permanencia de los juegos de lenguaje dependen por completo de esta practica comun, unida a la educación, a la cultura, a los hábitos, a las costumbres —a la forma de vida— compartidos Lo que determina la gramática y la semántica es el uso intersubjetivo, no una relación especial del lenguaje con un referencial trascendente e inmutable (que escaparía a las vicisitudes humanas), tal como la Realidad o la Razón Las significaciones linguísticas no son expresión de idealidades o conceptos universales que se muestran a la mirada del espíritu (pensamiento, razón), ni reflejo de estructuras (formas) esenciales de las cosas La ruptura con el modelo platónico-aristotélico es *radical*

> Obedecer una regla, hacer una comunicacion, dar una orden jugar una partida de ajedrez, son *habitos* (usos, instituciones)

Los juegos de lenguaje también pueden cambiar, desaparecer, aparecer sin que *detrás* de esos acontecimientos haya el más mínimo universo de sentido inmutable Wittgenstein se interrogó mucho sobre la naturaleza de las *reglas* que aseguran a los juegos de lenguaje su relativa permanencia e identidad Se trata de la cuestión de la *institución* humana del lenguaje, que no ha sido establecida por dios ni por la naturaleza Toda institución o reglamentación humana es a la vez estable y precaria, compulsiva y transgredible, directriz y dependiente de sus aplicaciones La regla gobierna la acción común, pero sólo existe mientras la acción común la respete, mientras, al reconcerla, confirme su fuerza *Seguir una regla* es una práctica fundamental más allá de la cual no tiene sentido buscar un fundamento todavía «más último» En último análisis, sólo se puede *comprobar* que esos juegos de lenguaje-formas de vida se practican y que, a veces, por razones y causas diversas, algunos cambian o desaparecen

2 2 3 El sentido como uso

El segundo Wittgenstein rompe con el paradigma referencial de la significación Ésta ocupa el corazón mismo del *Tractatus* y reina, como es evidente, en el positivismo lógico Pero también vale para el idealismo que asimila la significación a un objeto ideal (un universal) que el pensamiento aprehende y que la palabra expresa Desde este punto de vista no hay prácticamente diferencias entre Platón, Descartes, Husserl, Frege o Carnap todos anclan la significación en una relación que refiere los elementos del lenguaje a elementos no verbales estables y que el hombre es capaz de aprehender Desde la primera página, las *Invetigaciones filosóficas* denuncian esta concepción, que no sólo cultiva la filosofía, sino también el sentido comun La significacion no depende de la referencia, ni, menos aún, es la referencia El sentido de una expresión depende por completo de su *uso,* que *eventualmente* puede ser un uso referencial, es decir, que apunte a designar una cosa o un acontecimiento extralinguístico

> La significacion de una palabra es su uso en el lenguaje

Además, el uso nunca es único una palabra remite a una *familia* de usos cuya coherencia es analógica, exactamente como los miembros de una familia se parecen de diversas maneras sin necesidad de tener un rasgo en común Por esta razón, es una quimera querer reducir el sentido de una palabra a un concepto unívoco (que enunciara su definición) Lo único que se puede es dar una serie de *ejemplos* que muestren como se utiliza la palabra detrás de esta lista no hay *una idea* que fuera *la* significación de la palabra Una vez más, Wittgenstein es radicalmente antiplatónico En efecto, cuando Platón-Sócrates se interroga en sus diálogos sobre el sentido de tal o cual palabra (valor, belleza, piedad), niega toda respuesta en forma de ejemplo o de ilustración, pues lo que pretende buscar es la *idea* o la forma esencial, que los ejemplos concretos ilustrarían tan sólo groseramente La filosofía del segundo Wittgenstein intenta deshacer el gesto idealista constitutivo de la filosofía y de su propensión a sustituir una *diversidad experimentada y practicada* por una *unidad pensada* Esta tendencia es el origen del dualismo que opone el mundo material cambiante y múltiple al mundo espiritual, racional, uno e inmutable

> No digais Es *necesario* que tengan algo en comun [ ] sino *mirad* ante todo si tienen algo en común [ ] Como ya he dicho ¡no penseis, *mirad*!

No puedo caracterizar mejor las analogías que mediante la expresion ‹parecidos de familia› [ ] Y decia yo los ‹juegos constituyen una familia

2 2 4 La filosofía

La concepción filosófica tradicional del lenguaje es pobre y engañosa Considera el lenguaje como una suerte de espejo de las estructuras inmutables de la Realidad o de la Razón El discurso filosófico (sobre todo en tanto ontología) pretende ser, él mismo, el espejo más fiel, la representación más adecuada de la racionalidad de lo real En este sentido se afirma como la Verdad y se despliega como Teoría (logoteoría). Así es como la «vida teórica» (contemplativa) se presenta como la forma de existencia más elevada, muy superior a la del artesano, el ingeniero o el hombre de acción De acuerdo con el segundo Wittgenstein, esta actitud, que niega el devenir, la práctica, la diversidad sensible, etc , procede de un deseo de colocarse fuera de los juegos de lenguaje-formas de vida, de una *compulsión a proyectarse fuera de la existencia* Es nihilista en el sentido fundamental de Nietzsche La voluntad de Teoría (Metafísica, Metalenguaje) trata de descargar al hombre de la condición humana y de negar (superar) la finitud

En las *Investigaciones filosóficas,* Wittgenstein se esfuerza por deshacer esta compulsión teórica, que nos impide ver y aceptar los juegos de lenguaje-formas de vida y practicarlos sin intentar romper nuestra inmanencia a ellos Esta compulsión es la fuente de los problemas filosóficos Por tanto, estos problemas van unidos a una mala relación con el lenguaje, que una determinada práctica linguística podría corregir Esta práctica operaría la disolución de los problemas filosóficos Para llegar a ese resultado es menester reducir las palabras, de su uso metasífico, a su uso ordinario no problemático

Reducimos las palabras, de su uso metafísico a su uso cotidiano

Las confusiones que nos ocupan se producen cuando el lenguaje, por así decirlo, gira en el vacío, no cuando trabaja

La descripción y la puesta en escena de juegos de lenguaje persigue esta banalización que debe reconducir la filosofía desde su posición de trascendencia atormentada (por los problemas insolubles que surgen de los espejismos linguísticos), a las prácticas inmanentes a los juegos de lenguaje y formas de vida de la existencia humana En general, los problemas concretos que se encuentran en

el curso de la existencia humana tienen solución. Tienen solución uno por uno y a veces exigen que se elija y que se invente. Tienen solución en la medida en que se abandone la esperanza de controlar por adelantado todo lo que podría ocurrir, gracias a un sistema teórico —como una teoría lógica axiomática del lenguaje— que ambicionaría anticipar, en sus principios y en sus reglas, la totalidad de lo posible y del devenir. Esta «teoría» trata de negar el tiempo, la creatividad y toda sorpresa en el futuro, sobre un indudable fondo de angustia fundamental.

Para Wittgenstein, ciertamente ya desde el *Tractatus,* la actividad filosófica está fundamentalmente enferma y necesita una terapia, que solo una nueva forma de filosofía es capaz de practicar. El interés, real, de Wittgenstein por el psicoanálisis de Freud quedará limitado. Consciente del carácter «mitológico» de los fundamentos de éste, nunca intentó una cura propiamente psicoanalítica de la enfermedad filosófica. Por el contrario, propuso su propia práctica de disolución verbal de la perplejidad (de la enfermedad) filosófica como una técnica terapéutica de una cierta eficacia.

> No hay *un* método filosofico, si bien es cierto que hay metodos, como diferentes terapias.

2.3. *Una influencia inmensa y a menudo mal comprendida*

La práctica filosófica del segundo Wittgenstein ha ejercido una gran influencia en la evolución de la filosofía anglonorteamericana, pues reorientó su atención al lenguaje ordinario. Esta filosofía lingüística o analítica se desarrolló en Cambridge, luego en Oxford y en Estados Unidos, con filósofos como Austin, Ryle, Strawson, Searle, etcétera. Sin embargo, este interés positivo por la descripción y el análisis de la riqueza y la diversidad de los usos lingüísticos sólo hace muy imperfecta justicia a Wittgenstein, cuya ambición no era ni la de un filósofo-filólogo, ni la de un filósofo-linguista.

La acogida que se brindó a la obra de Wittgenstein es una sucesión de fecundos malentendidos: en primer lugar, la anexión del *Tractatus* por el neopositivismo, luego, la explotación de las *Investigaciones* por la filosofía analítica y del lenguaje ordinario durante las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XX. Por último, desde hace unos veinte años, la filosofía del segundo Wittgenstein ha caído en la problemática del posmodernismo (por ejemplo, Rorty) y de la crítica del posmodernismo por pensadores (verbigracia, Apel) interesados en salvar la universalidad y la normatividad

del «juego de lenguaje» de la razón Efectivamente, la descripción ilimitada de juegos de lenguaje heterogéneos igualmente legítimos amenaza con disolver la razón en un relativismo y un contextualismo respecto de los cuales es inevitable una sensación de peligro

Más allá de todas estas interpretaciones y solicitaciones que vuelven a introducir teorías allí donde Wittgenstein aspiraba a disolver la tentación teórica, lo que más parece haber importado a este filósofo es la relación entre la actividad filosófica y la existencia Lo que a él le interesaba era la manera en que la existencia y, ante todo, (su existencia) podía verse servida (apaciguada) o perjudicada (atormentada) por la filosofía Una actividad filosófica a veces esclarece, pero a menudo confunde y con excesiva frecuencia es fuente y asiento de dolorosos espejismos La filosofía ha sido en realidad para Wittgenstein una de las maneras (la principal, sin ningua duda) en que ha intentado articular una respuesta al malestar profundo de su existencia Sus sutiles descripciones linguísticas distan mucho de desvelar siempre esta dimensión Pero es legítimo afirmar que la actitud antiteórica, antiplatónica y antiesencialista o el pragmatismo del segundo Wittgenstein están más cerca de un Nietzsche en lucha con el nihilismo y la locura, por ejemplo, que de la mayor parte de los filósofos ingleses o norteamericanos que en él han proclamado inspirarse

LECTURAS SUGERIDAS

BARTLEY, W W , *Wittgenstein,* Madrid, Cátedra, 1987

BOUVERESSE, J , *La parole malheureuse,* Paris, Ed de Minuit (Critique), 1987

— *Le mythe de l intériorite,* París, Ed de Minuit (Critique), 1987

BOUVERESSE-QUILLOT, R , *Visages de Wittgenstein,* París, Beauchesne, 1995

CHAUVIRE, C , *Ludwig Wittgenstein,* París, Seuil (Les contemporaines, 5), 1989

GRANGER, G G , *Invitation a la lecture de Wittgenstein,* Aix, Alinea, 1990

HOTTOIS, G , *L inflation du langage dans la philosophie contemporaine,* Bruselas, Éd de l Universite Libre de Bruxelles (Séries, 71), 1979

— *La philosophie du langage de L Wittgenstein,* Bruselas, Éd de l Université Libre de Bruxelles (Séries, 63), 1976

— *Pour une metaphilosophie du langage,* Paris, Vrin (Pour demain), 1981

KENNY, A , *Wittgenstein,* Madrid, Alianza, 1995

MONK, R , *Ludwig Wittgenstein, el deber de un genio,* Barcelona, Anagrama, 1997

MOUNCE, H U , *Introducción al «Tractatus» de Wittgenstein,* Madrid, Tecnos, 1983

PEARS, D , *Wittgenstein,* Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1972

CAPÍTULO XVI

Martin Heidegger

- Una influencia enorme, pero controvertida
- Es necesario volver a desplegar la cuestión del ser
- *Primer modo de aproximación la fenomenología existenciaria*
- Entre la libertad y la finitud radicales
- Segundo modo de aproximación la historia del ser

PALABRAS CLAVE

• angustia • armazón («Gestell») • (in)autenticidad • ciencia moderna • comprensión • diálogo • diferencia ontológica • dualismo sujeto/objeto • ente • existencia • existencial/existenciario • explicación • facticidad • finitud • hermenéutica • historia del ser • lenguaje • libertad • metalenguaje • metafísica • muerte • nihilismo • objetivación • Occidente • olvido • ontología • pensamiento • proyecto • se • sentido • ser • ser-con-los-otros • ser-en-el-mundo • sujeto • técnica • tecnociencia • tiempo • verdad • voluntad de poder

Nacido en 1889 en Messkirch, Martin Heidegger realiza primero estudios de teología en la Universidad de Friburgo Luego se dedica a la filosofía y se convierte en asistente de Husserl, a quien sucederá como profesor en 1928. En 1923 es elegido rector, cargo que mantendrá durante poco menos de un año Durante este periodo manifiesta por el nazismo una simpatía de la que nunca se disculpará públicamente y que, entre 1945 y 1951, le acarreará sobre todo la prohibición de enseñar. Estos hechos han dado origen a una relectura muy crítica de la obra de Heidegger, cuya condena intelectual y moral fue particularmente enérgica y debatida en el cur-

so de los años 80, poco después de su muerte, acaecida en Friburgo en 1976

A pesar de las críticas a que dio lugar la reinterpretación del pensamiento en función de ciertos actos y silencios del hombre, la obra filosófica de Heidegger sigue siendo una de las más importantes de este siglo Su influencia en el pensamiento alemán y frances ha sido inmensa y sigue siendo muy considerable Ha sido una de las fuentes principales del movimiento ‹existencialista› (desarrollado en Francia por J P Sartre) y de las corrientes fenomenológicas poshusserlianas, marcadas por la hermenéutica (como la hermenéutica filosófica de Gadamer) Heidegger ha contribuido profundamente a la renovación de la filosofía contemporánea, en la que motivó la preocupación por cuestiones actuales decisivas (la del lenguaje, la de la técnica), e invitó a reinterpretar su origen y su historia (muy en particular, de la filosofía griega) Al oponerse al predominio del pensamiento tecnocientífico que interpreta como heredero de la tradición filosófica metafísica que se olvida del ser, contribuyó a la aproximación íntima del pensamiento filosófico auténtico y de la poesia

Los escritos de Heidegger incluyen libros, ensayos, conferencias, cursos y un voluminoso *Nachlass* Se halla en curso una edición completa de sus escritos Señalemos algunos de sus títulos ya publicados por separado hace bastante tiempo

- *Sein und Zeit* (1927) *(El ser y el tiempo)*[1]
- *Einfurhung in die Metaphysik* (1935) *(Introducción a la metafísica)*[2]
- *Brief uber den «Humanismus› Brief an Jean Beaufret* (1946) *(Carta sobre el humanismo)*[3]
- *Holzwege* (1950) *(Caminos de bosque)*[4]
- *Unterwegs zur Sprache* (1959) *(De camino al habla)*[5]
- *Nietzsche*, 2 vols (1961)[6]
- *Die Technik und die Kehre* (1962)[7]

[1] *El ser y el tiempo* Mexico Buenos Aires FCE 1993
[2] *Introduccion a la metafísica* Barcelona, Gedisa, 1992
[3] *Carta sobre el humanismo* Madrid Taurus 1970
[4] *Caminos de bosque* Madrid Alianza 1995
[5] *De camino al habla* Serbal, 1987
[6] *Nietzsche* 2 vols Pfullingen Neske, 1961
[7] *Die Technik und die Kehre,* Pfullingen, Neske 1962

1 El «Primer Heidegger» la fenomenologia de la existencia

1 1 *La cuestión de la «conversión»*

El propio Heidegger ha reconocido la existencia de una conversión *(Kehre)* en su pensamiento Se ha discutido acerca de esta conversión y del problema de la continuidad del pensamiento heideggeriano Con todo, se puede considerar que hay

- fidelidad de fondo de Heidegger a la cuestión esencial de la filosofía, *la cuestión del ser*, y que esta fidelidad se mantiene de un extremo al otro,
- evolución, e incluso conversión, en el enfoque de esta cuestión
  - el primer Heidegger , que se expresa principalmente en *El ser y el tiempo,* parte de la descripción de *la existencia humana,* pues es ella la que plantea la cuestión filosófica del ser,
  - el ‹segundo Heidegger› produce una meditación sobre la *historia* de esta cuestión y, por tanto, una historia de la filosofia, así como sobre cómo se ha ocultado radicalmente esta cuestión en nuestra civilización tecnocientífica, esta historia es, al mismo tiempo, la historia del ser en la cual la iniciativa del hombre es limitada,
- una evolución en la *escritura* heideggeriana en su práctica de la hermenéutica, Heidegger ha escrito cada vez más en el margen de los textos filosóficos, y su manera de filosofar, con su utilización de palabras evocadoras en lugar de conceptos netamente definidos, se aproximó cada vez más a la prosa poética El estilo de Heidegger evolucionó al mismo tiempo que profundizaba su interés por el lenguaje

1 2 *La fenomenologia existenciaria*

En *El ser y el tiempo,* Heidegger quiere volver a la cuestión esencial de la filosofía, que la tradición filosófica ha ocultado en gran medida la cuestión del ser, del *sentido del ser* Pero para poder responder a esta cuestion es necesario comprender a quien la plantea el hombre De todos los *entes,* el hombre es el único que plantea la cuestión del ser y del sentido Ello se debe a que el hombre está en el mundo de una manera incomparable al modo de ser de todos los

otros entes el hombre existe, es *existencia (Dasein,* literalmente da-sein = ser-ahí)

Por eso, *El ser y tiempo* desarrollará un análisis de las estructuras de la existencia Se trata de la «analítica existenciaria», que es una introducción a la cuestión del ser, condición de la ontologia propiamente dicha Heidegger no superará esta introducción Por tanto, *El ser y el tiempo* es un libro inacabado

El método utilizado es la *fenomenología,* pero en un sentido muy diferente del de la fenomenología husserliana, que se mantiene apegada a la idea de un sujeto trascendental, universal y racional

La fenomenología heideggeriana se niega a cargarse con el lastre de esas nociones filosóficas clásicas, vedaderos obstáculos para una descripción de la experiencia humana en lo que ésta ofrece de más original y, por tanto, perceptible por todo el que quiera hacer el esfuerzo de una toma de conciencia de lo que para un ser humano es existir «ser-ahí» Para quien se esfuerce en meditar sobre la existencia sin prejuicio ni distracciones, las estructuras de la existencia se revelan por sí mismas La fenomenología explicita, pues, la experiencia de la existencia en la que todos deberíamos poder reconocernos Esta ambición de universalidad se expresa sobre todo en la diferencia entre «existencial» *(existenziell)* y «existenciario» *(existenzial),* lo existencial es superficial, variable, «óntico», lo existenciario es profundo, constante, «ontológico»

1 2 1 El ser-en-el-mundo

La experiencia original auténtica no muestra por un lado un sujeto (individual o genérico), y por otro lado objetos Esta oposición dualista es metafísica y hay que liberarse de ella Originariamente me percibo siempre ya comprometido en un mundo, que es un conjunto de cosas inter-relacionadas, a mi disposición y con un significado cada una Heidegger piensa particularmente en las cosas con las que uno se encuentra primero, como instrumentos o utensilios, y que puedo coger Existir es ser-en-el-mundo Nunca estoy fuera o por encima del mundo, como puro espíritu o mirada-espejo absoluta Desde el momento mismo en que existo, me encuentro en una totalidad compleja en que las cosas, de acuerdo con sus significados, remiten unas a otras (el clavo al martillo, uno y otro a la plancha, ésta a la cabaña que construyo *para* protegerme) Como se ve, esta totalidad de cosas significantes que componen el mundo refiere, en última instancia, a mi existencia, en este caso, a la necesidad o el interés en encontrar abrigo El mundo aparece siempre primero como

un mundo de sentido, y ese sentido encuentra su fuente y su fin en la existencia.

La ilusión de una verdad y de un saber puramente objetivos

Por tanto, para la existencia, lo primero no es la cosa objetiva, que la ciencia pretende analizar en sí y con independencia de su significación y de su utilidad para la existencia. Lo que se llama relación «objetiva» con las cosas es una relación derivada, que supone una puesta entre paréntesis de la existencia práctica. Pero no total. Conocer y explicar objetivamente, aprehender las relaciones objetivas de causa-efecto, permite predecir los acontecimientos y, en consecuencia, actuar con seguridad y controlar el medio. La objetividad responde entonces a un interés, una preocupación, una necesidad.

Sentido y existencia son previos a la verdad tal como la define la ciencia moderna. Querer conocer y explicar científicamente es legítimo, siempre que no se olvide que el conocimiento no es más que *una* modalidad de la existencia, una manera de ser en el mundo. Pero, desgraciadamente, esta modalidad tiene tendencia a considerarse como la única válida y a proyectarse fuera del mundo y de la existencia. Esta negación abusiva del ser-en-el-mundo y en-el-sentido es el origen de lo que también se denomina crisis del sentido en el mundo contemporáneo. Es lo que caracteriza a la ciencia moderna, pero también a la metafísica en general, que desde el comienzo de la filosofía busca un punto de vista panorámico y fuente de un saber *desinteresado*, neutro y universal, propio de un tipo de vida —la vida contemplativa o teórica— que ya no sea una *existencia*. Una vida que ya no sea afectada por el tiempo (el devenir) y que, al transmutar a los hombres en dioses, los libere de la finitud.

Comprender y explicar

Originariamente, ser-en-el-mundo es *comprender e interpretar* las cosas y el mundo. Sólo porque hay una comprensión-interpretación primaria, tienen sentido el mundo y las cosas. Comprender es interpretar, es recibir y proyectar una red de significaciones. No hay una manera única de comprender-interpretar: las perspectivas, las lecturas de la existencia y del mundo son muchísimas y matizadas, colectivas y personales, más o menos originales. Decir que la existencia humana es fundamentalmente comprensiva-interpretativa equivale a decir que es fundamentalmente hermenéutica. La *explicación* sólo es una forma derivada y orientada de interpretación de las cosas, que permite realizar ciertos fines. El conocimiento cientí-

fico explicativo, por tanto, no es más que una modalidad particular de comprensión Más precisamente, presupone una cierta interpretación previa del mundo en términos de objetos íntegramente cuantificables y con relaciones exclusivamente mecánicas entre sí La explicación pretende erróneamente ser más fundamental que la comprensión

Se puede resumir esta posición compartida por una gran cantidad de pensadores contemporáneos diciendo que la ‹naturaleza› que la ciencia explica, presupone el ‹mundo› y la «existencia» que la fenomenología describe

1 2 2 La existencia como «proyecto arrojado›

Este aspecto ha sido popularizado por el existencialismo y Sartre lo convirtió en eslogan bajo esta forma «la existencia precede a la esencia› A diferencia de los otros entes, el ente humano se distingue por la *libertad* Existir no es simplemente ser-ahí, idéntico a sí mismo e inmutable, ni tampoco unirse a una esencia potencial preexistente y que uno iría realizando poco a poco, como si se cumpliera con un plan, existir es proyectar(se), inventarse, elegir y elegirse Esta libertad es angustiosa, pues es radical En efecto, no hay en ningún sitio un modelo, ni natural ni divino, que me enseñe qué ideal humano debo imitar y que me oriente en las decisiones que tengo que tomar en el curso de la existencia La esencia más íntima de la existencia humana es la libertad, es decir, la no-esencia (la no-definición o la indefinicion) Soy un ‹proyecto› arrojado en el mundo, y mi tarea más profunda es asumir ese ser-ahí abierto, obligado a actuar para vivir y sobrevivir, sin ninguna luz que me ilumine

La existencia es la fuente del sentido y no hay fuente superior (dios ni moral) capaz de imponerle legítimamente un sentido ‹Proyecto-arrojado , la existencia presenta un doble aspecto de *contingencia* (o de no-necesidad)

- proyecto, no es otra cosa que posibilidad y libertad,
- arrojada, es un hecho sin ninguna necesidad ni razón Se trata de la *facticidad* de toda existencia, de su ser-siempre-ya-ahí me descubro siempre ya embarcado en el mundo, sin haberlo yo querido ni haberlo decidido ninguna providencia

La inautenticidad

La revelación de la libertad y, en consecuencia, de la responsabilidad radical en cuanto al sentido que el individuo dará a su existencia, es angustiosa a tal punto que casi siempre los hombres se ciegan a este respecto Buscan respuestas prefabricadas y apenas les cuesta esfuerzo encontrarlas Peor aún desde el nacimiento y hasta la muerte, por doquier y constantemente, ya de manera sutil, ya compulsiva, las respuestas vienen impuestas por los otros, la educación, la cultura, la sociedad, la moral, las costumbres, las religiones, las ideologías, las modas, las opiniones, etc Primitivamente y la mayoría de las veces, los individuos son inconscientes de su libertad radical Se hallan sumidos en la *inautenticidad*, en el anonimato más o menos eufórico e indiferente del *Se/Uno)* impersonal Están alienados (extraños a su propia libertad) y, por pereza y por temor, se contentan con esta situación en que la mayor parte de las respuestas a las preguntas y a las decisiones esenciales parecen aseguradas Acceder a la autenticidad de la existencia es, pues, difícil es un combate que nunca se gana definitivamente

Ser-con-los-otros

Existir no es sólo ser-en-el-mundo, sino también e inevitablemente ser-con-los-otros Heidegger no ignora esta dimensión Pero, como se acaba de ver, de los otros en general (el Se/Uno y el Se/Uno dice), así como del otro en particular, vienen las respuestas prefabricadas e inauténticas Hay en Hidegger lugar para una relación auténtica con el otro, que es la solicitud Pero si se concibe que este encuentro privilegiado con el otro pueda favorecer la conciencia de mi libertad, esta última, al remitirme a mí mismo, me remitirá a la vez a mi soledad fundamental Aun cuando no esté cerrada a relaciones no alienantes con algunos otros (amigos, por ejemplo), la existencia auténtica parece destinada a la soledad precisamente porque se la vive con una libertad sin recurso ni seguridad decisivos fuera de sí misma

1 2 3 El tiempo, el ser-para-la-muerte y la finitud

Aun cuando sea radical, la libertad del hombre no es la de un dios a quien todo le sería posible e inmediatamente accesible En realidad, la libertad más profunda del hombre es la posibilidad de vivir o no de manera auténtica Pero ¿qué es la existencia auténtica, además de la conciencia de ser un proyecto-arrojado?

Interviene aquí el tema esencial de la *finitud* La existencia es una existencia temporal y, por ello, finita, radicalmente limitada

Por una parte, la temporalidad —que incluye la historicidad— impone a la existencia el peso del pasado, de elecciones que he realizado con las faltas que no puedo anular, sino sólo asumir, en la conciencia de una culpabilidad insuperable

Pero la temporalidad también es el recuerdo permanente de la finitud de mi futuro existir es *ser-para-la-muerte* Mi posibilidad-límite más extrema es mi muerte Mi libertad y todo su sentido posible chocan con esa posibilidad última Lo único que puedo hacer a este respecto es reconocer mi finitud, existir, pensar y elegir a partir de la conciencia anticipatoria de mi muerte La capacidad de asumir mi existencia en la constante lucidez de este ser-para-la-muerte, que es lo más íntimamente mío —morir es lo único que nadie puede hacer en mi lugar— constituye el punto culminante de la autenticidad Una vez más, remite a la experiencia de la angustia y de la soledad El hombre auténtico vive en la anticipación incesante de la muerte, sello supremo de su finitud y de su libertad Al incorporar el pensamiento de su muerte, el hombre decidido accede a la autenticidad y a la libertad, es decir, se vuelve capaz de vivir y de elegir en plena conciencia

La existencia, por tanto, no es simplemente un proyecto-arrojado (sobre todo en el sentido en que no se ha creado a sí misma no soy el autor o el «proyectista» de mi nacimiento), sino también un proyecto *finito* La analítca o la fenomenología de la existencia es un fenómeno de la finitud radical del hombre, a quien Heidegger quita toda ilusión de permanencia metafísica o religiosa

2 LA HISTORIA DEL SER Y EL NIHILISMO CONTEMPORANEO

2 1 *De la temporalidad de la existencia a la historia del ser*

El ser y el tiempo, a pesar de haber quedado sin acabar, encuentra la temporalidad como horizonte de la cuestión del ser, puesto que el hombre que plantea esta cuestión es fundamentalmente temporal A partir de ahí, Heidegger ya no se ocupará del análisis metódico de las estructuras de la existencia humana, sino de la evolución de la cuestión del ser —del sentido del ser— a lo largo de la historia del pensamiento occidental

Son basicos el postulado y la comprobación de que *el ser nunca ha sido pensado en su verdad* No sólo porque los pensadores han planteado y elaborado mal la cuestión, sino también porque

el ser no se entrega nunca se revela o se desvela si no es, al mismo tiempo, velándose, disimulándose Por tanto, la Historia del ser se convierte, de alguna manera, en la historia de las maneras en las que ha faltado la respuesta a la cuestión del ser, lo que acarreó poco a poco la pérdida de la cuestión, su *olvido,* e incluso el olvido de este olvido Esta historia es la historia de la filosofía en tanto *metafísica* Así, pues, la metafísica —las respuestas metafísicas— es algo a destruir o a desconstruir, pues constituye un obstáculo para la cuestión fundamental, lo mismo que para un pensamiento auténtico del ser, que todavía está por venir La obra de Heidegger sólo pretende dar unos pasos por el camino que lleva a esta auténtica meditación sobre el ser Desarrollar esta meditación nos exige modificar nuestra relación con el lenguaje

2 2 *La diferencia ontológica*

El malentendido filosófico por excelencia es la confusión del ser y el ente Desde el primer momento, la metafíscia se ha extraviado al pensar el ser exclusivamente en función del ente, es decir, al identificar el ser y el ente Esta confusión, o bien ha conducido a identificar el ser con la totalidad del ente, o bien a identificar el ser con un ente superior o trascendente, al que casi siempre se llama Dios

Por tanto, es preciso aprender a pensar la diferencia del ser y el ente que Heidegger llama *diferencia ontológica* Esta diferencia no es una separación absoluta, entre el ser y los entes hay un espacio En efecto, de los entes se dice que *son* Pero hay que agregar que no son el *ser* *Son* en una diversidad de sentidos (por ejemplo, ser humano es diferente de ser árbol y canto rodado), ninguno de los cuales se identifica con el sentido del ser como tal

El ser, por tanto, es *lo otro* respecto de todo ente Si se considera que los entes son lo único que es, el ser como tal es la nada Pero esa *nada* tiene un alcance eminentemente positivo, pues es ella la que concede a los entes su ser, la que les permite ser

2 3 *Las tres etapas principales de la Historia del ser*

A pesar de admitir que ha habido destellos de verdad en el inicio mismo del pensamiento filosófico (de donde su interés por los presocráticos), Heidegger piensa que, en todo caso a partir de Platón, la filosofía se lanzó decididamente por la vía ilusoria de la metafísica A comienzos de la modernidad, este error se agravó con Des-

cartes, para culminar con Nietzsche y rematar en nuestra contemporaneidad tecnológica

2 3 1 El error platónico

Platón identifica el ser con dos *ideas* Las ideas son lo más real que hay, es decir, lo que más es, el ente máximo El ser se identifica así erróneamente con formas esenciales, cuyas principales características son la visibilidad y la permanencia su eterna presencia Las ideas son intemporales (se olvida la relación fundamental con el tiempo) y se muestran con toda claridad al espíritu racional capaz de percibirlas Desde entonces, la verdad coincide con la visión de estas ideas y se expresa en el saber teórico El saber teórico —la metafísica como ciencia suprema de las ideas— es verdadero si refleja adecuadamente las estructuras ideales, esenciales e inmutables de lo real

Platón, en resumen, identificó el ser con entes trascendentes, ha pensado lo otro de la materia y del devenir (de lo sensible), pero no lo otro de todo ente Al buscar el ser del ente, y no el ser como tal, ha introducido una diferencia jerarquizante entre los entes Ha colocado debajo los entes materiales, efímeros, que no son más que apariencias, y encima los entes ideales esenciales, que conceden algo de estabilidad y de realidad a las cosas materiales Verdadero, visible, real, estable, permanente, ideal, trascendente, ser y ente todo eso se amalgama Y la consecuencia de esta reunión es el ocultamiento de la cuestión del ser como lo otro de *todo* ente

2 3 2 El giro cartesiano y la modernidad

El giro cartesiano es el de la modernidad, pero se inscribe en la continuidad de la reducción platónica del ser al ente

El pensamiento cartesiano-moderno se caracteriza por la primacía del *sujeto,* que se convierte en el ente supremo, último fundamento de todos los otros entes, asimilados a objetos Cuando busca la verdad, el hombre sólo puede estar absolutamente *seguro* de dos realidades

- la suya en tanto *sujeto pensante* (la certeza indudable del *cogito),*
- sus propias *representaciones (Vor-stellung),* es decir, lo que pone delante de él (delante de su conciencia) en su pensa-

miento Las representaciones claras y evidentes son *objetivas* porque son lo que el sujeto pone ante sí (*objectare* = colocar, poner delante), es decir, lo que el sujeto constituye y aprehende directamente y de lo cual puede estar seguro

Esta voluntad de *certeza,* característica de la modernidad, es pareja del desarollo del pensamiento analítico, calculante, metódico (procedimental y técnico), que cuantifica y mide De ahí la importancia de las matemáticas para la constitución del saber asegurado que se desplegará bajo el nombre de ciencia moderna

Ese saber indudable garantiza también la existencia del sujeto en medio del ente ofrece un dominio objetivo de la naturaleza y, gracias a la ciencia y a la técnica, permite dominarla Es cierto que (según Descartes) lo que asegura la adecuación entre mis representaciones evidentes y las leyes de la naturaleza es el dios veraz, pero la certeza acerca de la existencia de este dios veraz se funda también en mi evidencia de la idea de semejante dios El sujeto pensante humano aparece como fundamento último de toda verdad y de toda realidad

La filosofía moderna será, pues, una *filosofía de la subjetividad,* un antropocentrismo La seguridad radical que de esta manera adquiere el sujeto concierne

- al plano *teórico* del saber una *ciencia* segura, objetiva, verdadera,
- al plano *práctico* de la supervivencia una técnica cada vez más poderosa, que hace al hombre dueño y señor de la naturaleza›,
- al plano *moral* el hombre es libre, autónomo, fuente y fundamento de todos los valores y todas las leyes Una regla no es obligatoria porque sea revelada o tradicional, sino porque el sujeto percibirá su representación (racional) como evidentemente obligatoria La moral kantiana explicitará este aspecto de la modernidad que en Descartes quedó en estado embrionario

La filosofía moderna ya no instituye un dualismo entre el devenir y la eternidad, como Platón, sino entre el hombre —el sujeto pensante y libre— y todo el resto del ente Es el dualismo del sujeto y el objeto

2 3 3 Nietzsche y la culminación nihilista de la metafísica

Heidegger consagró a Nietzsche dos gruesos volúmenes que giran en torno a las nociones de ‹nihilismo› y de «voluntad de poder», expresión que el propio Nietzsche habría utilizado como título de una obra capital, nunca realizada

Según Heidegger, Nietzsche remata la historia de la metafísica occidental —y por tanto del olvido del ser— sin lograr liberarse de ella

¿Cuales son los aspectos de este desarrollo que culmina en la forma de nihilismo contemporáneo?

- *No hay otra cosa que entes* Sólo se tiene en cuenta la totalidad del ente Esto ya es válido para el conjunto de la metafísica Pero ésta preservaba la preocupación por una diferencia (por ejemplo, el devenir y el mundo de las ideas, lo corporal y lo espiritual) Esta diferencia no era la diferencia ontológica, puesto que sólo distinguía entre entes de distinto nivel, sino algo así como la memoria confusa de la diferencia ontológica o una torpe manera de apuntar a ella Esta distinción se difumina hasta desaparecer por completo en el nihilismo contemporáneo que homogeneíza el ente Fundamentalmente, «todo vale› y «nada tiene valor en sí» Esta homogeneización radical, que consuma el olvido del olvido de la diferencia ontológica, trabaja la filosofía desde su origen y culmina en el nihilismo contemporáneo Toda la historia de Occidente es nihilista y este destino llega hoy a su punto final

- La *temporalización radical del ente* No consiste en pensar en el vínculo interno entre el tiempo y el ser, sino en no considerar otra cosa que el devenir Un devenir que el hombre concibe como poceso ilimitado, desprovisto de sentido y de finalidad

  Ahora bien, la totalidad del ente en el proceso infinito del tiempo es otra cosa que la expresión de la *voluntad de poder*, en el sentido de una creatividad-productividad incesante de formas y de contenidos La voluntad de poder pasa así por el ser del ente, de la Naturaleza, pero también del Hombre, es decir, del sujeto

  Como el proceso es infinito, todos los instantes que lo componen, todas las formas y todos los contenidos están des-

tinados a volver y a volver eternamente. Es el pensamiento del *Eterno Retorno de lo Mismo,* que sólo es un aspecto de la idea de un proceso ilimitado sin finalidad ni sentido.

- *La voluntad de voluntad.* Al no tener finalidad fuera de sí misma, la voluntad de poder sólo apunta a su propio desarrollo, su crecimiento infinito. Por esa razón, no deja de inventar metas y de calcular los medios para alcanzarlas, pero una vez logradas, las abandona o las capitaliza para volverse hacia nuevos objetivos, etc.

  Producto de la voluntad natural de poder, el hombre se ha convertido en el sujeto de esta voluntad. A partir de entonces se expresa a través de su pensamiento y de su acción. El *hombre* es quien inventa metas y valores a partir de una libertad o de una espontaneidad radicales. El hombre nihilista no deja de reinterpretar el ente, de trabajarlo, de operarlo, de destruirlo, de almacenar y crear nuevas formas y nuevos contenidos.

  Todas las metas, todos los valores, aparecen entonces puestos —sin razón ni necesidad— por la subjetividad humana. Es el reino del relativismo y del decisionismo, de las morales y de las concepciones del mundo, sin otro fundamento que el acto irracional y contingente que las instituye de manera efímera.

  Al preocuparse por el despliege del poder —siempre mas y de nuevos actualizados posibles—, el hombre se preocupa muy en particular de su *supervivencia,* condición necesaria del despliegue mucho antes que su voluntad de poder. También atribuye una importancia capital al dominio y el control del ente en devenir, es decir, de la naturaleza.

  Las ciencias y las técnicas se muestran como medios privilegiados de la voluntad humana de poder que reduce la verdad a la eficacia, el pensamiento al cálculo y lo real a una materia infinitamente operable y explotable.

Nietzsche muere en 1900, pero el nihilismo que él expresa se adecua perfectamente a una cierta descripción del siglo XX, colocado bajo el signo de la tecnociencia o de la tecnología. Heidegger ve en ésta el cumplimiento final de la metafísica y, en consecuencia, la última etapa de la Historia del Ser, tal como se enganchó a la filosofía occidental hace dos mil quinientos años.

3 LA CUESTION DE LA TECNICA

3 1 *La técnica no es humana*

El reino de la técnica invita a caracterizar a nuestra época, es decir, una cierta época de la Historia del Ser y de la relación del Hombre con el Ser, en referencia al olvido más extremo La técnica, que se aplica cada vez más al hombre (objetivación, manipulación, explotación del hombre), no es un fenómeno cuyo alcance y significación se agoten con lo humano El sentido y la esencia de la técnica no son comprensibles simplemente en función de una cierta concepción del hombre (antropología) y de la historia de la humanidad

La representación corriente que asimila la técnica a un conjunto de instrumentos y utensilios al servicio de los hombres y el progreso (a condición de que se los use bien) es la visión superficial, antropocéntrica e instrumentalista Esta concepción, muy extendida, no permite pensar el fenómeno técnico Forma parte de este fenómeno, depende de la ideología técnica y, más allá, del olvido metafísico de la cuestión del Ser

¿Cómo hay que pensar entonces el reino contemporáneo de la técnica? La única respuesta es *la técnica y su primacía son la manera en que hoy en día el Ser se disimula y el hombre lo olvida*

3 2 *«La ciencia no piensa»*

La técnica se sitúa en la prolongación de la Historia del pensamiento occidental desde el extravío metafísico platónico, que se intensifica con Descartes y la invención de la ciencia moderna y culmina en el nihilismo contemporáneo En consecuencia

- la ciencia (como proyecto de conocimiento teórico) es fundamentalmente técnica La técnica expresa la naturaleza o el destino profundos de la ciencia Pero la ciencia *no piensa, calcula* Es lo contrario del auténtico pensamiento meditativo,
- más radicalmente es el conjunto del pensamiento teórico —la *theoría*— con el que se identifica el proyecto filosófico-metafísico del saber, que es, desde el primer momento, un proyecto tecnico El pensamiento teórico es técnico porque procede de una voluntad de señorío, de dominación del conjunto del ente El paso de la teoría especulativa a la técnica operatoria sólo es un paso del dominio simbólico al

dominio efectivo, concreto, del ente. Desde hace dos mil quinientos años, Occidente sería, pues, fundamentalmente tecno-lógico.

3.3. *«La esencia de la técnica no es técnica»*

A Heidegger no le interesan las técnicas en su diversidad física y su dinámica concretas. Ese interes, focalizado en entes (las máquinas) y sus poderes efectivos, sigue siendo nihilista y no desvela nada. Lo que Heidegger indaga es la *esencia* o el *ser* de la técnica, que el universo técnico disimula y cuyo desvelamiento supone la ruptura con el ser-en-el-mundo metafísico y con la manera tecnológica de pensar y de hablar.

3.4. *«El ser de la técnica se revela en el lenguaje»*

No es en las *cosas técnicas* donde se revela el ser de la técnica, sino en el lenguaje. ¿Qué lenguaje? El lenguaje que habla de la ciencia y de la técnica, heredado de la metafísica y cuyas raíces se remontan al griego, el latín, el pasado de la lengua alemana y, más allá, el indoeuropeo. Sólo si se escucha el lenguaje (las palabras y los textos de la tradición) de manera hermenéutico-etimológica, se podrá comprender qué son la ciencia y la técnica, su sentido original. Aprender a escuchar lo que nos dice el lenguaje: he ahí el único «método» para enfocar la verdad de las cosas.

¿Cuál es el sentido profundo de la *techné,* qué vínculos de sentido establece este término con otras palabras fundamentales como *póiesis, theoría, alétheia* (verdad), *aition* (causa), etc.? ¿Cómo evolucionan estos términos y sus traducciones (latinas, alemanas...) a través de los textos que tejen la historia del pensamiento occidental? Éstas son las preguntas que hay que formular para obtener ciertos resplandores sobre el ser del fenómeno técnico contemporáneo.

Heidegger retiene de ese itinerario verbal el término aleman *Gestell* como el que mejor expresa la esencia de la técnica contemporánea. Este término permite establecer una serie de relaciones significativas con *vorstellen* (representar), *herstellen* (producir), *bestellen* (ordenar)... y *stellen* (poner, como *tesis,* etc.).

En español, *Gestell* se ha traducido por «armazón». Bajo el signo de *Gestell,* el hombre sólo establece con el ente (y, por tanto, consigo mismo) una relación de explotación, de maquinación, de producción, de manipulación y de operación ilimitadas.

3 5 *«Allí donde surge el peligro, también crece lo que salva»*

Esta frase, tomada de Holderlin (poeta al que Heidegger leyó y comentó), aparece en la conclusión de la conferencia sobre *La pregunta por la técnica*[8] Con el fenómeno técnico, el (no)pensamiento metafísico culmina, se vuelve concreto y universal (occidentalización tecnológica del planeta) el olvido del olvido del pensamiento del Ser llega al colmo Para el hombre es extremo el peligro de perder lo que lo diferencia de todos los otros entes, a saber, precisamente su relación pensante con el Ser Llegado a este punto en que ya no es posible para el hombre seguir adelante sin negarse radicalmente, cabe esperar que se produzca un sobresalto de salvación Por último, saliendo de su extravío más que bimilenario, el hombre es capaz de detenerse, volver a tomar contacto con el pensamiento meditativo, percatarse de lo que ha sucedido en la aurora de la filosofía Y una vez cumplido ese gran «paso atrás» que permite volver a lo que ya habían entrevisto los pensadores presocráticos, podrá emprender otro camino, sin olvidarse de la cuestión del Ser Este camino es un camino de lenguaje

4 La cuestion del lenguaje

La filosofía es una actividad verbal Por tanto, la cuestión del lenguaje le es esencial Pero, según Heidegger, la filosofía —la metafísica— establece con el lenguaje una relación falsa Ha colocado el lenguaje bajo el signo del ente, es decir, del objeto y de la objetivación universal Se trata precisamente de deshacer esa relación falseada y forzada, con el fin de establecer una relación libre con la palabra y con el pensamiento Con la palabra *y* con el pensamiento Heidegger no reconoce la oposición (metafísica) entre lenguaje y pensamiento, así, lo que vale para uno, vale también para el otro

4 1 *La concepción objetivante del lenguaje*

He aquí los rasgos principales de esta concepción dominante en la filosofía occidental y que ya hemos encontrado en varias oportunidades

---

[8] En *Die Technick und die Kehre,* ed cit

- las palabras son las etiquetas de las cosas y los enunciados son las imágenes de los hechos descritos Se distinguen dos tipos de objetos (o entes) los objetos linguísticos (nombres, proposiciones, etc) y los *objetos extralinguísticos* (cosas, hechos, etc),
- la función esencial del lenguaje es la *descripción* o la *representación,*
- esta función se ve convenientemente satisfecha cuando la descripción propuesta es *verdadera,* es decir, cuando el enunciado reproduce (copia, refleja) fielmente la realidad descrita La verdad, por tanto, sólo es una relación de *adecuación* entre los dos entes (el hecho y el enunciado), tal como lo declara una tradición que se remonta a Platón y Aristóteles La verdad de una proposición es verificada por la mirada (sensible o espiritual teórica) que comprueba la adecuación
- esta concepción que postula que, en esencia, el hombre es productor y usuario de copias, el lenguaje, un conjunto de copias, lo real, el modelo o la medida de esas copias, y la verdad misma, una copia perfectamente lograda, es compartida por la filosofía (metafísica), la ciencia (antigua y moderna) y el sentido común Esta concepción coloca todo bajo el signo de la objetivación universal Tiene el culto de la precisión, de la univocidad, de la definición rigurosa a mayor precisión, más verdad También establece el privilegio de la mirada *(theoría)*,
- según esta concepción, la verdad sobre el lenguaje mismo implica la objetivacion y el análisis del lenguaje por medio de un *metalenguaje* La esencia del lenguaje sería descrita por los metalenguajes que constituyen la gramática, la linguística, la lógica o alguna otra ciencia del lenguaje,
- ligada a la historia de la metafísica y de la ciencia (del pensamiento teórico), la concepción objetivante culmina en la *tecno-logía* contemporánea Por tanto, se asocia estrechamente a la voluntad de señorío y dominación por el calculo En lo que concierne al lenguaje en sí mismo, sus expresiones más espectaculares son el desarrollo de la cibernética y la informática

La concepción objetivante y teórica produce sordera a la cuestión del ser, para prestar atención tan sólo a los entes Ahora bien, *en el lenguaje* (en la palabra) es donde resuena el ser se revela y se retira

El lenguaje, por tanto, es capital el futuro del ser y del hombre se juegan en el lenguaje, que no es un mero ente en mayor medida que el hombre o el ser mismo

Para romper con la concepción objetivante y teórica del lenguaje, es menester

- ponerse a *escuchar el lenguaje* (las palabras, los textos), aprender a *dejar hablar al lenguaje* Para Heidegger, quien habla es ante todo el lenguaje y no el hombre (el sujeto)

> El lenguaje habla El hombre sólo habla en la medida en que responde al lenguaje (Carta de 1964) - Decir es originariamente prestar atencion [ ] y decir en respuesta *(Aproximación de Holderlin)*[9]

- la atención al lenguaje se concreta en la práctica de la hermenéutica en una suerte de etimología-hermenéutica, que Heidegger empleará copiosamente La nueva relación con el lenguaje se alimenta de la plurivocidad y de la evolución del sentido de las palabras,
- más originariamente, la atención al lenguaje es *dialogo* diálogo con el otro, pero sobre todo con los textos y con el lenguaje mismo En el diáliogo, lo que digo no se dirige a un objeto o a un hecho mudos, sino a un interlocutor, es decir, a otro que habla El ser del lenguaje y el ser del hombre son diálogos

> Somos un diálogo *(Aproximación de Holderlin)*

- la *poesía* es el lugar por excelencia donde el ser no objetivante del lenguaje ha podido expresarse Los poetas, gracias a su diálogo poético con el lenguaje y con las cosas, despliegan un mundo y una historia No tratan de dominar

Sólo una palabra —una meditación— hermenéutica, poética, dialógica, es capaz de romper con el extravío objetivante, teórico y

[9] *Erlauterungen zu Holderlins dichtung* Frankfurt am Mein Vittorio Kloster mann 1951

técnico del lenguaje occidental que aleja del ser Semejante palabra-mediación reconoce que

> El lenguaje es la casa del ser El hombre vive bajo su protección *(Carta sobre el humanismo)*

Esta palabra mediática y no objetivante ni calculadora aún no ha hecho su aparición en filosofía, a pesar de que en su origen ha habido ciertas trazas de ella Es lo único capaz de salvarnos del nihilismo contemporáneo Heidegger se muestra el heraldo de esta palabra poética y mediadora por llegar

5 UNA DIFICIL REAFIRMACION DE LA FILOSOFIA

Una relación ambivalente

Respecto de la filosofía, Heidegger adopta una actitud *ambivalente,* que será compartida por una cantidad considerable de pensadores contemporáneos

Por una parte, la filosofía en tanto metafísica (esto es, toda la filosofía con excepción de algunos resplandores originales) está extraviada y es preciso destruirla/desconstruirla Heidegger concibe un trabajo sistemático de disolución de la filosofía occidental y de la actitud que la gobierna Esta idea de una necesaria desconstrucción de la historia de la filosofía mediante un trabajo sobre los textos y el lenguaje se encuentra, bajo modalidades muy diversas, en otros tantos pensadores del siglo XX, como Wittgenstein, Derrida, Rorty

Por otra parte, liberada de la metafísica, la filosofía es posible En un primer momento Heidegger la concibe bajo una forma relativamente clásica la ontología Luego la evocará como una meditación, un decir del ser, cercano a la poesía, pero sin identificarse con ella

Esta palabra meditativa, todavía por llegar y, sin embargo, ya entrevista en el origen mismo de la filosofía, es la única respuesta en una época en que culmina la crisis nihilista del sentido, última consecuencia del pensamiento metafísico

La técnica y el lenguaje

Al subrayar la *técnica* y el *lenguaje,* Heidegger expresa, a su manera, la apuesta capital de nuestra época

Y lo hace con tanta mayor lucidez cuanto que piensa en el *vínculo* esencial de la ciencia (teórica) y la técnica (operatoria) La

primera prolonga el proyecto de la *theoría* metafísica, la segunda, le da acabado cumplimiento La única respuesta posible en el reino de la tecnociencia sería una revalorización del lenguaje, asociado a un modo de pensar y de decir que, al no repetir la actitud teórica metafísica, no reconduzca, *in fine,* a la tecnociencia

Heidegger se defiende de la acusación de estar en contra de la tecnociencia Sólo se opondría al imperialismo de las ciencias y las técnicas Pero, si se le escucha desde el interior de la civilización tecnocientífica es difícil no percibir su énfasis en los acentos *científico-tecnófobos* Sin embargo, es preciso reconocerle el mérito de haber captado el desafío capital de la tecnociencia al pensamiento contemporáneo y no mantener una concepción instrumentalista antropocéntrica banal respecto de la técnica

Pero Heidegger no es heredero de la Ilustración o de la *Aufklarung* El humanismo progresista también es antropocéntrico y, en consecuencia, también se olvida de la cuestión del ser El humanismo, asociado al progreso de las ciencias y de las técnicas y fiel a las nociones modernas de razón, sujeto, voluntad, *pertenece a la metafísica* De esta suerte, no hay en Heidegger prácticamente lugar para una filosofía social política, que no haría sino distraernos del pensamiento meditativo Lo único que importa es el cara a cara entre el Ser y el Hombre bajo la figura del pensador-poeta Por cierto, el lenguaje es diálogo, pero es un diálogo con el Ser y el Hombre bajo la figura del pensador-poeta Por cierto que el lenguaje es diálogo, pero a lo que se nos invita es a un diálogo con el Ser y con el Lenguaje mismo Y no, sin duda, a un debate ni a una discusión con los otros hombres

Para Heidegger, el mito no es lo opuesto al logos (filosófico) sólo es más antiguo y más cercano al lenguaje del Ser

La importancia descollante del lenguaje se afirma en las conclusiones que preceden Heidegger es uno de los representantes más eminentes del interés, extremo y universal, que en el siglo XX la filosofía ha puesto de manifiesto por el lenguaje Este interés es al mismo tiempo original y tradicional Es consustancial a la filosofía, a la poesía, al mito y a la religión Todos ellos valoran al máximo la actividad simbólica o verbal del hombre, pues ven en esta actividad, la más «propiamente humana», la marca de la pertenencia del hombre a un mundo o a un orden ontológico diferente y superior a la naturaleza sensible y material El hombre como tal se define por la disposición de la Palabra (el logos), por la relación con el Verbo Heidegger comparte sin ninguna duda este ideal de *homo locuax,* y no el de *homo faber*

El interés explícito de Heidegger por el lenguaje también ha in-

fluido en la evolución de la fenomenología en la dirección de la hermenéutica; ha estimulado de diversas maneras la aproximación de la filosofía y de la escritura literaria en general, y en particular de la poética

LECTURAS SUGERIDAS

BOUTOT, A , *Heidegger,* París, PUF (Que sais-je?, 2480), 1991

COTTEN, J P , *Heidegger,* París, Seuil (Écrivains de toujours, 95), 1974

FERRY, L y RENAUT A , *Heidegger et les modernes,* París, Grasset (Figures), 1988

GRONDIN, J , *Le tournant dans la pensée de Heidegger,* París, PUF (Epiméthée), 1987

HAAR, M , *M Heidegger,* París, Librairie générale française (Le libre de poche Bibliothèque essais, 4048), 1986

JANICAUD, D y MATTEI, J F , *La métaphysique à la limite,* París, PUF (Epiméthée), 1983

KELKEL, A , *La legende de l'être,* París, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1980

POGGELER, O , *El camino del pensar de Martin Heidegger,* Madrid, Alianza, 1993

— *Filosofía y política en Heidegger,* Barcelona, Laia, 1984

SAFRANSKI, R , *Un maestro en Alemania Martin Heidegger y su tiempo,* Barcelona, Tusquets, 1997.

VATTIMO, G , *Introducción a Heidegger,* Barcelona, Gedisa, 1986

CAPÍTULO XVII

La hermenéutica filosófica

- DILTHEY:
  - Una metodología para las ciencias humanas
- GADAMER:
  - La crítica de la hermenéutica metodológica
  - El diálogo hermenéutico ilimitado de la Tradición
- RICOEUR:
  - Importancia y ambigüedad del simbolismo
  - De la hermenéutica de la sospecha a la hermenéutica de la manifestación del Sentido
  - La confrontación entre la hermenéutica y la corriente estructuralista
  - La hermenéutica en el corazón del problema contemporáneo

PALABRAS CLAVE

• círculo hermenéutico • comprender • corte epistemológico • deseo • diálogo • discontinuidad • estructura • estructuralismo • exégesis • fin del hombre • fin del sujeto • hermenéutica • historia • historicismo • horizonte • inconsciente • interpretar • lenguaje • método • narración • nihilismo • psicoanálisis • religión • ciencias humanas *(Geisteswissenschaften)* • sentido • sospecha • síntesis • sistema • sujeto • tradición

La etimología griega del término «hermenéutica» da el significado de «interpretar, explicar». La hermenéutica es el arte (la técnica, el método) de explicar el sentido verdadero de un texto. Primitivamente se dedicaba a los textos sagrados: la exégesis de la Biblia. El sentido de éstos, en efecto, raramente es literal y si no se orienta al lec-

tor hacia la verdadera significación de los textos, se corre el riesgo de que no se comprendan o de que se comprendan mal Así, pues, el alcance de la hermenéutica religiosa es *normativo* no se trata simplemente de explicitar los diversos sentidos de un texto, sino de desentrañar el signficado auténtico único, el «buen» sentido y el «mal» sentido Éste se asemeja a un contenido objetivo —un *núcleo* de sentido— oculto en el texto, al que el arte o el método hermenéutico aplicado con competencia daría acceso La hermenéutica sagrada puede ir acompañada de dogmatismo, puesto que es fuente de la única lectura autorizada (por la Iglesia) Una de las apuestas de la Reforma del siglo XVI fue liberar la interpretación de la Biblia de la autoridad exclusiva de Roma

La historia de la hermenéutica sólo se encuentra directamente con la de la filosofía a partir del siglo XIX, y desde entonces la importancia de este encuentro no dejará de crecer Su significación y su alcance son ante todo de orden epistemológico y metodológico de la hermenéutica se espera que sea el único método apropiado a las nuevas ciencias del hombre, en oposición a las ciencias de la naturaleza Hacia mediados del siglo XX, la hermenéutica, bajo el impulso de Heidegger y de Gadamer, impregnará mucho más completa y profundamente la filosofía y subvertirá la propia ontología No obstante, ya Nietzsche había prefigurado el alcance del encuentro entre la hermenéutica y la filosofía

1 LA HERMENEUTICA METODOLOGICA

1 1 *Un método para las ciencias humanas*

Mientras que desde el siglo XIX el status y la metodología de las ciencias de la naturaleza (física, química, biología, y hasta cierto punto la medicina, que se hace experimental con Claude Bernard) están bien establecidos, las disciplinas nuevas siguen en busca de un reconocimiento común equivalente Se trata principalmente de la filología (ciencias del lenguaje), la historia, la psicología y la sociología Se abren dos caminos

- *o bien* estas nuevas ciencias que giran en torno al ser humano y a las producciones humanas (textos, cultura, instituciones, etc) deben esforzarse por aproximarse en todo lo posible al ideal metodológico de las ciencias de la naturaleza, que son causales, cuantificadas y objetivas,
- *o bien* se estima que su campo de investigación —las ex-

presiones de la subjetividad individual y colectiva— es específica e irreductible y que, en consecuencia, reclama un enfoque propio

La atención que se ha prestado a la hermenéutica en este debate, que se prolonga todavía hoy, se inscribe en la segunda perspectiva Bajo la forma más general y escolar, se opondrá el *comprender-interpretar*, que conviene a las ciencias humanas, a la *explicación*, propia de las ciencias naturales El debate, que es epistemológico (pues se trata de la determinación de las formas del saber en relación con sus objetos de estudio) y metodológico (pues se trata de definir los medios apropiados a la adquisición de los diversos saberes), se desarrolla primero y principalmente en Alemania, donde las ciencias humanas reciben la denominación de *Geisteswissenschaften* («ciencias del espíritu») Wilhelm Dilthey (1833-1911), el principal iniciador de esta problemática, considera que

- las *Geisteswissenschaften* constituyen una forma tan legítima de conocimiento como las *Naturwissenschaften*,
- tienen por tema el espíritu, la vida del espíritu o del alma, cognoscible a través de sus *expresiones*, que son objetivaciones perceptibles (por ejemplo, todos los productos linguísticos, en particular los textos, pero también las instituciones, las expresiones artísticas, los gestos y comportamientos significativos, etc);
- el estudio de estas expresiones de la vida del espíritu exige un método apropiado que es la comprensión y la interpretación,
- este método debe ser explicitado por una serie de reglas que orientan la buena interpretación y que constituyen la hermenéutica

> Llamamos hermenéutica al arte de comprender las expresiones de la vida que la escritura ha fijado (Dilthey)

1 2 *El círculo hermenéutico y el historicismo*

La regla fundamental de la hermenéutica consiste en el reconocimiento de una circularidad metódica el *círculo hermenéutico* enuncia que la parte sólo es comprensible a partir del todo y que éste debe comprenderse en función de las partes La profundización hermenéutica del sentido de un texto, por ejemplo, se efectúa mediante

un ir y venir entre las partes que lo componen y la totalidad que es él mismo, pero también entre él y la totalidad mayor de la que forma parte. Esta dialéctica no tiene verdaderos límites: el texto remite a un libro, que remite a la obra completa, que remite a un contexto existencial y cultural, que remite a una época, una historia.

Un corolario de esta actitud es el *historicismo*: para comprender una expresión del espíritu, hay que situarla en su contexto histórico. Sólo si hacemos el esfuerzo de renunciar a todos los prejuicios, que nos vienen de nuestra época y de nuestra cultura, y nos metemos en el contexto histórico y cultural de la obra estudiada, podemos aprehender el sentido original y auténtico de ésta. Interpretar, por tanto, es proponer hipotesis de lectura, las cuales sufrirán constantemente correcciones en la marcha progresiva de una comprensión cada vez más profunda y *objetiva*. El intérprete debe evacuar la subjetividad adherida a toda comprensión inmediata y apresurada, que falsea el acceso a la objetividad del sentido original y lleva a incomprensiones e interpretaciones superficiales. Siempre la primera comprensión es defectuosa y superficial.

Esta voluntad de análisis metódico y objetivado muestra que la hermenéutica del siglo XIX sigue fascinada por las ciencias de la naturaleza, de las que, no obstante, pretende distinguirse. Se trata de fundar la *cientificidad* de las ciencias humanas, la cual exige que para una pregunta que se formule no haya más que una respuesta reconocida por todos los que aplican el único (buen) método para responder. Y así debe ser tanto para preguntas como «¿Cuál es el significado de …?» como para preguntas como «¿Cuál es la explicación de …?». Este aspecto de la hermenéutica del siglo XIX será criticado en el siglo XX, al mismo tiempo que el historicismo (el relativismo histórico integral) a ella íntimamente asociado.

2. H.-G. GADAMER Y LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

Nacido en Marburgo en 1900, Hans-Georg Gadamer fue alumno de Heidegger, cuya fenomenología-hermenéutica se desarrollará de una manera original. Gadamer intenta compaginar la adhesión a la filosofía del sujeto, todavía perceptible en *El ser y el tiempo*[1], con el papel central del lenguaje reconocido por el segundo Heidegger. Aun cuando Gadamer no sigue a Heidegger por el camino de la Historia del Ser (que margina demasiado la historia de los hombres), la importancia motriz que atribuye a la Tradición verbal atempera muy

[1] *El ser y el tiempo*, ed. cit.

considerablemente el papel de los individuos, a quienes el gran diálogo de la Historia atraviesa y envuelve Por tanto, Gadamer se niega a adoptar sobre todo el *estilo* del segundo Heidegger, mucho más poético que teórico o conceptual

Gadamer ha sido la figura más importante de la hermenéutica filosófica en el curso de estas últimas décadas Es autor de una obra fundamental *Wahrheit und Methode* (1960) *(Verdad y método)*[2]

2 1 *Historia, tradición, lenguaje*

Gadamer asimiló la lección de Hegel la filosofía es filosofía de la historia en la historia Pero la historia es tradición, fundamentalmente verbal Para que exista y perdure, la historia debe ser escrita Lo escrito es también la condición de la fecundidad o de la productividad de la tradición es posible reponerlo, leerlo, interpretarlo, comentarlo incansablemente

> Lo que está fijado por escrito se destaca de la contingencia de su origen y de su autor *(Verdad y metodo)*

Estas reposiciones engendran nuevos sentidos, nuevos escritos en los cuales se prolonga y se transforma el único y mismo destino de los hombres en tanto que hombres escribir/leer - leer/escribir La actividad humana esencial es hermenéutica recibir y crear sentido, conservarlo, modificarlo, sufrir-gozar con el sentido

En esta concepción no está ausente el sujeto o el individuo, que es indisociable de su época y de su mundo histórico y cultural, es decir, que está tejido por el lenguaje, prolongación de una trama multilineal El sujeto está *en* la tradición, no delante ni por encima de ella, como si se tratara de un objeto o un lugar del que fuera posible salir La subjetividad hermenéutica no es trascendente ni trascendental Estamos llamados a encontrar las obras del pasado y a entrar en diálogo con ellas a partir de nuestro horizonte histórico, de nuestro mundo de lenguaje En este diálogo, el lector-intérprete aporta su propio fondo de sentido sus presupuestos, sus precomprensiones, sus prejuicios Es cierto que esta aportación puede falsear el diálogo, impedir el encuentro, pero es inevitable y, además, fecundo No tiene sentido querer pretender abordar una obra del pasado de una manera perfectamente neutra, «objetiva» La única mane-

---

2 *Verdad y metodo,* Sigueme, 1993

ra consiste en interpelar, al modo en que un interlocutor se dirige a otro Sólo entonces el pasado habla y se establece el diálogo Para ello no es menester que el lector-intérprete se borre, pero tampoco conviene que imponga su sordera a la alteridad, a la distancia temporal, a la relativa extrañeza desde donde la obra se dirige a él

El diálogo hermenéutico con la tradición es la ocasión de una *fusión de horizontes de sentido* (pasado y presente) emerge un sentido nuevo, producto de esta fusión Este acontecimiento desvela la obra pretérita bajo una luz diferente y transforma al mismo tiempo la comprensión del presente La fusión de horizontes es la operación dialógica o hermenéutica gracias a la cual la tradición se enriquece con nuevas significaciones y verdades El sujeto sólo es uno de los polos todo tiende a suceder como si la propia tradición verbal (un momento del pasado expresado en una obra) estableciera un diálogo consigo misma (el momento presente al que pertenece el lector) a través de la conciencia hermenéutica del lector-intérprete Más que centro absoluto de referencia, el sujeto humano resulta ser un trujamán

> Este dialogo es el devenir historico mismo, en el que siempre me encuentro y que permanentemente me atraviesa
>
> Así, el diálogo auténtico nunca es el que quisiéramos tener

Como ya dijimos, hay en Gadamer la tentación de una hipóstasis del diálogo hermenéutico de la tradición, a manera de un destino en el cual los individuos participan más o menos activamente, pero que no gobiernan ni dominan en absoluto Sólo pueden tratar de comprenderlo en un movimiento de explicación-interpretación en realidad infinito, pues la fecundidad del sentido en devenir es ilimitada La hermenéutica es infinita no hay en el fondo de la obra un núcleo de significación unívoco y objetivo al que la explicación hermenéutica se aproximaría para terminar apoderándose de él como de una verdad definitiva y ajena al devenir temporal El sentido de la obra es inagotable y no deja de enriquecerse al hilo de sus interpretaciones, alimentando lecturas siempre nuevas

2 2 *Crítica de la hermenéutica metodológica y epistemológica*

> Fundamentalmente, la relación del hombre con el mundo es verbal y, en consecuencia, del orden de la comprensión En este sentido, la hermenéutica es un aspecto universal de la filosofía y no simplemente la base metodica de lo que se llama *Geisteswissenschaften (Verdad y metodo)*

Escisión entre el sujeto y el objeto y determinación de un método que indique y garantice la adquisición segura de un saber objetivo y universalmente válido: he aquí las características de la forma moderna de la ciencia. Como hemos visto, la hermenéutica diltheyana se inscribía en esta perspectiva en la medida en que aspiraba a ser metódica y alcanzar un saber objetivo del sentido, en particular mediante la puesta entre paréntesis de la subjetividad del intérprete.

Gadamer es consciente de las complicidades cientificistas de esta hermenéutica heredada del siglo XIX. Denuncia la obsesión por el método y el conocimiento objetivo, seguro e idéntico para todos; se niega a asimilar el *sentido* a un tipo de objeto que se pudiera y fuera necesario aprender con neutralidad, separado de la subjetividad y del contexto histórico del intérprete, como cualquier conocimiento científico verdadero. Para Gadamer, la *circularidad hermenéutica* no es un instrumento de conocimiento metódico que permita progresar en el conocimiento objetivo del sentido; es un destino. No utilizamos el círculo como instrumento, sino que estamos *en* él. Cuando nos relacionamos con el pasado de la tradición, que nos ha formado, no podemos hacer abstracción de nuestra subjetivdad, de nuestra pertenencia a un espacio histórico y cultural que es precisamente nuestra pertenencia a esa tradición. La racionalidad cientificista, la voluntad de método, el interés por la objetividad, todo ello tiene su historia y es también producto de la tradición, del pasado, con el que abusivamente pretenden relacionarse desde el exterior. Al interpretar el pasado, también nos comprendemos *a nosotros mismos*, y la única manera de comprendernos estriba en la hermenéutica de ese pasado que nos constituye. Esta hermenéutica prolonga el (sentido) pretérito y al mismo tiempo lo aclara siempre de una manera distinta; engendra el (sentido) presente y (el sentido de) el futuro, en la continuidad y el cambio. Las rupturas, las oposiciones y las diferencias absolutas son ilusorias y falsas.

Esquemáticamente, a finales del siglo XX puede presentarse de la siguiente manera la configuración de la hermenéutica del siglo XIX:

- Dilthey, en su reacción contra el imperialismo moderno de las ciencias naturales y su intento de preservar la especificidad de las ciencias humanas, define la hermenéutica en una perspectiva *moderna*, metódica, cientificista, objetivista.
- Heidegger, y más expresamente Gadamer, en la prolongación de la crítica de la modernidad cientificista que realizó la fenomenología husserliana, reacciona contra el imperialismo metodológico y epistemológico de la modernidad. La her-

menéutica ya no se define como fundamento y método de un grupo de ciencias (del hombre, del espíritu, del sentido, de la cultura...). Es *filosófica* e irreductible a la racionalidad de las ciencias modernas, que critica, cuestiona y pone en perspectiva. No hay *ciencia* del *sentido*. El sentido no es objetivable: es un *acontecimiento* que tiene lugar con ocasión de la práctica hermenéutica. Es mucho más cuestión de sensibilidad, gusto, intuición e imaginación, que de método, objetividad y progreso. La hermenéutica es, por tanto, más *poética* que científica. No se comprende mejor, sino únicamente *de otra manera*. Por diversos rasgos, esta evocación anuncia el *posmodernismo* (por ejemplo, Rorty).

Por esta razón, no es sorprendente que la hermenéutica reaparezca *en su función metódica y progresiva* en el seno de la corriente que hoy en día prolonga de modo más expreso la modernidad: la nueva Escuela de Fráncfort, representada por K. O. Apel y J. Habermas. En este marco, la hermenéutica gadameriana y la heideggeriana son objeto de crítica porque su consecuencia sería el abandono de la mayor parte de los ideales modernos de emancipación, universalidad, verdad, esclarecimiento y progreso. La hermenéutica «posmoderna» renunciaría a la posibilidad de juzgar y, por tanto, de preferir, por *razones* universalmente justificables, tal o cual cultura, forma de vida o moral a tal o cual otra, tal o cual sentido a tal o cual otro. Se contentaría con la creación de significaciones siempre nuevas, sin preocuparse por la finalidad de su sucesión o de la evaluación de su diversidad, pues ha abandonado toda ambición normativa.

3. Las dos hermenéuticas de P. Ricoeur

Paul Ricoeur nació en 1913 y fue profesor en las universidades de Estrasburgo, París, Nanterre y Chicago. Si bien es cierto que es el principal representante de la hermenéutica en Francia, esta única calificación no abarcaría adecuadamente su obra, que comenzó con una filosofía de la voluntad, para prolongarse y redefinirse en el curso de las últimas décadas como una filosofía de la acción, con especial atención a las cuestiones éticas.

Entre sus obras, publicadas todas por Éditions du Seuil, mencionamos:

- *La symbolique du mal* (1960)
- *De l'interprétation essai sur Freud* (1965) *(Freud una interpretación de la cultura)*
- *Le conflit des interprétations essai d'herméneutique* (1969)
- *La métaphore vive* (1975) *(La metáfora viva)*
- *Temps et récit* (3 tomos, 1983-1985) *(Tiempo y narración)*
- *Soi-même comme un autre* (1990)

3 1 *Las expresiones simbólicas*

Filósofo, Ricoeur mantiene su adhesión a la reflexión Pero piensa que no se deben aceptar sin más los datos de la conciencia inmediata La transparencia del *cogito* y del pensamiento que pretende captarse y conocerse con inmediatez es ilusoria Para conocerse, la conciencia tiene que considerar sus expresiones empíricas, los signos por los cuales se manifiesta, tanto individual como colectivamente Entre estos signos se puede señalar una clase especial la de aquellos cuya significación literal no coincide con lo que *quieren decir* Estos signos, cuyo sentido primordial remite a uno o varios sentidos secundarios, son *símbolos* Requieren interpretación Constituyen el campo de la hermenéutica

> Llamo símbolo a toda estructura de significacion en la que un sentido directo, primario, literal designa ademas otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido sino a traves del primero Este ambito de las expresiones de doble sentido constituye el campo de la hermeneutica propiamente dicho *(Le conflit des interpretations)*

Las expresiones simbólicas se encuentran sobre todo en ciertos textos (tradiciones mitológicas y religiosas, literatura), pero también en la vida cotidiana (sueños, fantasías, expresiones neuróticas) Ricoeur se interesó tanto por unas como por las otras, pero más en particular por la simbólica bíblica (por ejemplo, la mancha como símbolo del pecado)

3 2 *La hermenéutica de la sospecha y la hermenéutica de la revelación*

La producción de símbolos, y al mismo tiempo la hermenéutica, son bifacéticas El símbolo puede servir para *disimular* o para *revelar*

La función disimuladora requiere una hermenéutica *desmistificadora* y mantiene la sospecha respecto de toda expresión simbo-

lica, percibida siempre como la máscara de un deseo, una intención o una significación no confesada.

La función reveladora o de manifestación requiere, por su parte, una hermenéutica del *desvelamiento* progresivo que intenta traducir un sentido profundo, no inconfesable, pero inefable. Esta hermenéutica se alimenta del sentido de lo *sagrado,* un sentido para cuya expresión faltan conceptos y términos adecuados.

Ricoeur ha practicado ambas hermenéuticas.

La hermenéutica desmistificadora encuentra ejemplar ilustración en el *psicoanálisis* freudiano, pero procede más globalmente de tres «maestros» de la sospecha, que son Nietzsche, Marx y Freud. La hermenéutica psicoanalítica es reductora y regresiva, practica una «arqueología del sujeto», reduce todas la significaciones, psicológica y culturalmente elaboradas, a la significación única del deseo sexual, es decir, al sinsentido de una pulsión. No ofrece, en definitiva, ningún sentido, ninguna orientación, ninguna finalidad positiva. Por el contrario, es destructora de normas y valores.

La hermenéutica de la manifestación remite a la *fenomenologíoa de las religiones*. Es la interpretación del simbolismo sagrado, que apunta a la preservación y la restauración del sentido y del valor. Ofrece un sentido cuyo alcance es fundamentalmente escatológico, pues concierne a los fines últimos (ciertos, pero no definibles a la perfección, de donde la necesidad de simbolización) de la humanidad y del espíritu. Por tanto, es progresiva, según una intención cuasi profética: revelación del Sentido.

Estas últimas precisiones permiten presagiar la respuesta que Ricoeur aporta al problema de la dualidad de la hermenéutica, problema que es toda una interpelación a la reflexión filosófica.

3.3. *La articulación de las dos hermenéuticas*

La dualidad de la hermenéutica plantea un problema en sí mismo hermenéutico o «metahermenéutico», puesto que se trata de un problema de doble sentido. ¿Cómo articular las dos hermenéuticas? ¿Son irreductiblemente distintas y opuestas? ¿O bien es posible una reconciliación mediante la sugerencia, por ejemplo, de que la hermenéutica de la sospecha no es otra cosa que el paso obligado —la prueba crítica y desmistificadora previa, la reducción de las ilusiones y de los ídolos— con vistas a la hermenéutica de la revelación?

Ricoeur, que es un filósofo cristiano, se inclina hacia esta última hipótesis. Practicar únicamente la hermenéutica de la sospecha y pretender analizar el sentido de lo sagrado como mera máscara del

deseo, correspondería a una actitud nihilista, ciega a una parte esencial de la experiencia humana Llevar al extremo los pensamientos de la sospecha invita, en realidad, a sospechar de ellos mismos y a reconocer que no poseen la última palabra En última instancia, la hermenéutica es positiva, afirmativa del sentido, encuentro del valor, incluso cuando la expresión sea alusiva, parcial e imperfecta Según Ricoeur, la hermenéutica señala en dirección a una ontología (tal vez una teología), un Sentido del Ser, que es Espíritu, y que el concepto y el término propio no consiguen captar del todo Pero el trabajo de explicitación conceptual y de teorización, de interpretación-traducción filosófica de los símbolos, no tiene absolutamente nada de ridículo Ricoeur no pretende «superar» la filosofía sólo se niega a identificarla con la reflexión pura de la conciencia Abandonada a su inmediatez, la conciencia queda vacía, exclusivamente crítica, negativa

En conclusión, la filosofía, en su paso por la hermenéutica, se alimenta de símbolos Por otra parte, la hermenéutica desmistificadora, que de buen grado practica la filosofía de los siglos XIX y XX, debe interpretarse como una etapa o un medio con vistas a la hermenéutica de la restauración del sentido, más allá del nihilismo

4 HERMENEUTICA VERSUS ESTRUCTURALISMO

La filosofía hermenéutica de Ricoeur no está exenta de preocupaciones metodológicas y epistemológicas El problema de la dualidad hermenéutica es de naturaleza metodológica y plantea cuestiones epistemológicas Así, a propósito del psicoanálisis, vuelve a presentar el problema de la articulación del comprender y el explicar En efecto, los fenómenos psicoanalíticos se sitúan en el punto de conexión de las pulsiones (que son fuerzas biológicas y dependen de la explicación causal) y de las representaciones (fantasías, sueños) que pertenecen al orden del sentido y requieren interpretación

No obstante, Ricoeur se sumará al debate relativo a la oposición entre comprender y explicar a propósito de otro campo de las ciencias humanas la antropología y la etnología, cuya fundación emprendió Claude Lévi-Strauss según el método estructuralista *(La pensée sauvage* (1962) *(El pensamiento salvaje)*[3] En Francia, el enfoque estructuralista tiene origen en el *Cours de linguistique générale (Cur-*

[3] *El pensamiento salvaje,* Mexico-Buenos Aires, FCE, 1964

so de lingüística general)[4] de Ferdinand de Saussure (1857-1913), cuya primera edición tuvo lugar en 1916 De esta suerte, la lingüística se convirtió en cierto modo en paradigma de las ciencias humanas que, sobre todo durante los años 60 y en reacción al existencialismo, se declararán estructuralistas El movimiento afectó en particular a la filosofía (Louis Althusser, Michel Foucault), pero también al psicoanálisis (Jacques Lacan) y a la crítica literaria (Roland Barthes)

4 1 *¿Qué es el estructuralismo?*

Perfil del enfoque estructuralista

Los principios estructuralistas consisten en

- acordar la prioridad al sistema, la sincronía, la lógica, la forma, la axiomática y la combinatoria, por encima de la práctica o del acontecimiento particulares, la diacronía o la historia, el contenido o la sustancia el estructuralismo es *antihistórico y formal,*
- *separar el sistema respecto de sus referencias empíricas* las estructuras o formas que «se sostienen» con independencia de los contenidos particulares que las concretan, son en gran parte autárquicas, como un juego que se practica de acuerdo con determinadas reglas o como una combinatoria de elementos que sólo existen en relación con el sistema en el que tienen su función Así, desde el punto de vista estructuralista, los sonidos de una lengua sólo existen si tienen una función distintiva, como la diferenciación de por lo menos un par de palabras (en una lengua en que ningún par de palabras se diferenciara por la oposición *p* y *b* o *f* y *v,* por ejemplo, esta oposición no tendría función ni, por tanto, realidad estructural) En un idioma en que para significar «rojo, rojizo, anaranjado, cobrizo, etc », sólo se dispusiera de la palabra «rojo», se diría que «la luna es roja» Además, al no ser dichas, en la mayoría de los casos estas diferencias de colores dejarían de ser percibidas conscientemente En una cultura que ignorara los recursos lingüísticos para representarlas, no cumplirían ya ningún papel Desde un punto de vista

[4] *Curso de lingüística general,* Madrid, Alianza, 1993

estructuralista, le lengua es como una malla o una red cuya forma y densidad dependen muy poco de la realidad a la que se aplica La experiencia bruta, inmediata, de la realidad —con independencia de su cobertura simbólica— sería por sí misma informe, caótica, pletórica y desprovisa de todo significado,

- *abandonar la concepción referencial de la naturaleza y del origen del sentido* el sentido de un palabra no es su referido (el objeto o el conjunto de objetos extralingüísticos que designa), el sentido de una palabra es el producto de las relaciones de oposición, de diferencia o de proximidad que establece con las otras palabras de la lengua Por ejemplo, el significado de «rojo» está determinado por las relaciones que este término mantiene con los otros nombres de colores en el seno del campo semántico castellano del color, este significado cambia si la estructura semántica cambia, se empobrece o se enriquece Se podría decir que el sentido está *en* la red simbólica, que es efecto de la malla misma y no resultado de la aplicación de ésta a lo real extralingüístico,
- *disminuir enormemente la importancia del sujeto y de la conciencia* las estructuras (ya sean innatas, ya adquiridas) se imponen al hombre y determinan su comportamiento de una manera esencialmente *inconsciente* Los significados, las razones, las justificaciones y las motivaciones que el individuo o la sociedad confiere a sus usos, costumbres, empresas y acciones, son completamente superficiales La lógica inconsciente y casi objetiva que nos hace actuar personal y colectivamente nunca se nos muestra como tal A pesar de que creamos actuar por nosotros mismos y en función de intenciones conscientes, nos mueven las estructuras inconscientes Este determinismo de las estructuras es casi causal La libertad de nuestras decisiones es fundamentalmente ilusoria, nuestra capacidad de modificar estas estructuras es extremadamente débil Sólo una ciencia de las estructuras, el saber estructuralista, es capaz de hacérnoslas conocer y, tal vez, de darnos los medios para modificarlas,
- introducir un *corte epistemológico* Este corte es un hecho el sujeto consciente está escindido de sí mismo (de lo que lo condiciona y no puede conocer por observación, introspección ni reflexión inmediatas) También es una obligación si quiere acceder a un conocimiento efectivo de sí mismo, de la sociedad y de la historia, el sujeto *debe* escindirse metódicamente de las explicaciones espontáneas que concibe El

sujeto, individual y colectivo, debe objetivarse para conocerse En el estructuralismo hay objetivismo y positivismo,

- introducir *discontinuidades sincrónicas y diacrónicas* las estructuras son totalidades autarquicas y autorreferenciales juxtapuestas (por ejemplo, diferentes sistemas culturales en una misma época) o sucesivas (en el curso de la historia) Ninguna razón o ningún sentido superestructural permite pasar de una a otra de manera continua y progresiva ni justificar la preferencia de una en detrimento de otra Ningún criterio universal (esto es, no dependiente de una estructura particular) permite escoger y actuar a favor o en contra de tal o cual estructura concreta Todo pasaje, toda preferencia, parecen irracionales o arbitrarios, debidos al azar o producidos por la violencia Las estructuras nacen y se destruyen o se remodelan al azar de causas y de fuerzas, sin razón No hay espacio ni tiempo homogeneos que permitan colocarlas una junto a otra para compararlas son inconmensurables y no hay punto de vista dominante y neutro que pueda juzgarlas

El fin del sujeto

En realidad, el asiento filosófico del estructuralismo es poco preciso Se ha hablado mucho de un pensamiento del *fin del sujeto* o del *fin del hombre* Es verdad que el estructuralismo, tras la huella del pensamiento de la sospecha, destruye la imagen moderna del hombre, ser libre, voluntarista, consciente, autor responsable de sus palabras y de sus gestos También es verdad que los análisis estructuralistas, que pretenden atribuir al hombre un saber objetivo sobre sí mismo, no parecen abrir ninguna esperanza propiamente humanista de emancipación, de asunción voluntaria y eficaz de la humanidad por sí misma, de acción sobre las estructuras que se considera esclavizantes

El estructuralismo parece fundamentalmente reductor, remite a fuerzas y causas, a cristalizaciones, todo ello desprovisto absolutamente de sentido «humano» Lleva a estructuras cuyo origen es contingente, pero cuya necesidad se impone a partir del momento en que se presentan concretamente

El máximo de sentido que el estructuralismo parece capaz de conceder es el de los juegos del *poder* y del *deseo,* que suministran la energía motriz de las estructuras inconscientes El poder y el deseo son las manifestaciones antropológicas elementales de fuerzas y

de causas. Cualquier otro sentido parece absolutamente ilusorio. Por tanto, tal como se ve, el estructuralismo parece fundamentalmente rebelde a toda asimilación, a toda redención dialéctica o hermenéutica, a toda restauración del sentido y de la finalidad como irreductibles al juego ciego de las fuerzas y de las causas. El estructuralismo francés ilustra una de las cumbres de lo que se denomina «crisis del sentido y de los valores», es típico del nihilismo contemporaneo.

4.2. *El debate*

El estructuralismo ha dominado el pensamiento francés durante más de una década a partir de los años 60. Ha establecido múltiples y a menudo inesperadas complicidades con otras corrientes ideológicas y filosóficas, como el marxismo (Louis Althusser) o la fenomenología (Maurice Merleau-Ponty). Eran alianzas parciales y no exentas de profundas diferencias. El estructuralismo también influyó, en diversa medida, en algunas de las personalidades filosóficas más relevantes: Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault. Sólo las corrientes de pensamiento surgidas del existencialismo espiritualista religioso o cercanas al mismo (sobre todo del personalismo cristiano) se mantuvieron al margen de esta influencia. En este último sector se coloca el pensamiento de Paul Ricoeur. Su análisis crítico del estructuralismo se expresó principalmente en la revista *Esprit* durante los años 60 y lo condujo a una polémica con Claude Lévi-Strauss.

– *La posición de Lévi-Strauss*

Lévi-Strauss se coloca esencialmente en el terreno de la metodología y quisiera prescindir de presupuestos filosóficos (de naturaleza ontológica). Considera que la hermenéutica constituye un método para abordar y analizar los hechos humanos (todos los fenómenos de sentido: comportamientos, lenguajes, instituciones, expresiones simbólicas como mitos, ritos, etc.) bien conocido, sin duda, pero también de reconocida infecundidad e inutilidad. La hermenéutica pecaría de subjetivismo, sus interpretaciones no serían científicas. Por el contrario, serían arbitrarias. La hermenéutica se niega a *explicar* los fenómenos de sentido, es decir, se niega a reducirlos al *sinsentido de las estructuras* subyacentes, que es lo único objetivo. En resumen, la hermenéutica no puede ni quiere dejar la última palabra al sinsentido que es «no-palabra o no-símbolo». Busca, bajo los significados inmediatos y

superficiales, un sentido profundo y más auténtico Si encuentra estructuras, les plantea de inmediato la cuestión de su sentido Siempre busca, aguarda y espera una palabra, un sujeto hablante detrás del sentido o del sinsentido aparentes Para Lévi-Strauss, esta actitud es más religiosa que científica más bien socava que funda la cientificidad de las ciencias humanas

– *La defensa de P Ricoeur*

La respuesta de Ricoeur a estas críticas es doble se coloca al mismo tiempo en el plano de la metodología y en el de la filosofía general

En lo concerniente al primero, Ricoeur defiende la complementariedad entre explicar y comprender Esta tesis no es nueva, se aproxima mucho a la que defendieron los fundadores de la hermenéutica como método de las *Geisteswissenschaften* Más allá de la complementariedad, preserva la primacía de la hermenéutica no sólo toda explicación debe ser completada por la comprensión, sino retomada por ésta, que es lo único que lleva a una verdadera inteligencia de los fenómenos analizados, dado que revela su sentido y no solamente su génesis y su mecanismo

En realidad, esta primacía metodológica de la hermenéutica hunde sus raíces en la segunda consideración, propiamente filosófica Sólo si uno se contenta con describir y comprobar es posible atenerse al análisis estructuralista y al sinsentido de las estructuras Pero la existencia y la experiencia humanas exigen también juzgar y escoger La pregunta «¿qué debo hacer?» es tan acuciante como la pregunta «¿cómo y qué puedo conocer?» El estructuralismo invita a no escoger, a no actuar, a permanecer ciegos ante los sufrimientos y las injusticias que las estructuras vigentes engendran En todo caso, se acomoda perfectamente a la indiferencia y a la inacción No hay en él espacio alguno en serio para una filosofía moral o de la acción Cuando se conoce una estructura en su objetividad, se plantea el siguiente interrogante ¿Hay que preservarla, modificarla o destruirla? El pensamiento estructuralista no puede articular razonablemente este interrogante porque ha eliminado el sujeto consciente, voluntario y responsable de sus actos, al mismo tiempo que toda referencia a una norma trascendente

Es oportuno recordar que el itinerario filosófico de Paul Ricoeur comienza bajo el signo de una filosofía de la volun-

tad Por cierto que, en uno u otro momento de su trayectoria, pudo haber sido tentado por una hermenéutica de tipo poético que se contentara con gozar del juego del sentido en su infinita diversidad, en un estilo posmoderno, sin tener que juzgar Pero es evidente que la cuestión etica y el problema de una filosofía práctica o de la acción han estado siempre en el punto de mira de su pensamiento Este interés constante, y más neto en sus últimos escritos, no puede dejar de deplorar la impotencia o la indiferencia del objetivismo estructuralista

– *De las estructuras sin historia a la hermenéutica de los relatos* La hermenéutica también es fundamentalmente histórica comprender un acontecimiento es ser capaz de situarlo en un relato que tenga sentido La historia, la tradicion, la narración, son el lugar donde puede vivir el sentido Esta vida del sentido exige la continuidad de un hilo que una el presente al pasado más lejano y que es menester prolongar en la invención del porvenir Precisamente en esta incansable operación de recuperación y de tejido, que es lo que permite al todo mantenerse unido a pesar de las diferencias, consiste la hermenéutica La historia estructuralista se ve escandida por rupturas y discontinuidades que ningún puente de sentido permite salvar, en las que una estructura reemplaza brutalmente a otra, sin razón Desde el punto de vista estructuralista, los relatos que es posible imaginar con posterioridad sólo son fábulas sin interés, ilusiones de sentido, o, de acuerdo con el vocabulario psicoanalítico, «racionalizaciones» El trabajo narratológico de la busca del sentido, que es lo único que permite justificar elecciones, decisiones, actos, queda radicalmente desvalorizado por el estructuralismo Ricoeur jamás cesó de reafirmar la importancia esencial, vital, de ese trabajo para el ser humano Con ocasión de las historias, reales y ficticias, contadas por los seres humanos, se comparan y se evalúan las acciones, las empresas, los acontecimientos y los caracteres En el hecho de contar se entrelazan el juzgar y el describir

La narración es una transicion natural entre descripción y prescripcion

La teoria narrativa es el nexo de la teoría de la acción y la teoria moral *(Soi-même comme un autre)*

5 LA GRAN ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO HERMENEUTICO

Por diversas razones, la corriente hermenéutica reviste una importancia de primer orden en el paisaje filosófico del siglo XX

Ante todo, ha establecido dos relaciones complejas —de convergencia parcial y de oposicion— con la mayor parte de las otras corrientes fenomenología, estructuralismo, Escuela de Fráncfort, filosofía del lenguaje, posmodernismo

En segundo lugar, se centra en la cuestión del lenguaje, determinante para la filosofía del siglo XX

En tercer lugar, toma posicion con respecto a la civilización tecnocientífica contemporánea

En resumen, enriquece una cierta imagen de la condición humana en la que encuentran sus respectivos lugares la cuestión del lenguaje y la de la tecnociencia

5 1 *La cuestión del lenguaje*

La corriente hermenéutica ha contribuido poderosamente a realzar la importancia privilegiada del lenguaje, que es el rasgo más característico de la filosofía del siglo XX H G Gadamer ha sostenido la naturaleza verbal de toda comprensión, precomprensión e interpretación Subraya la naturaleza linguistica de la tradición, más precisamente su textualidad, pues es escrita Asimila el devenir de la historia al diálogo englobante que la tradición no deja de establecer consigo misma por intermedio de los sujetos hablantes, nosotros El diálogo hermenéutico es el presente que engendra el futuro en la continuidad del pasado (pero no su pura y simple repetición) Mas aún según Gadamer, el ser, en términos precisos, es indisociable del lenguaje, pues el hombre establece una relación esencial y originariamente hermenéutica con lo que es

> Una hermeneutica universal que concierne a la relacion general del hombre con el mundo
>
> El ser que puede ser comprendido es lenguaje *(Verdad y metodo)*

P Ricoeur afirma desde los años 60

> Hay un dominio sobre el cual se entrecruzan hoy todas las investigaciones filosoficas el del lenguaje *(Freud una interpretacion de la cultura)*

Este reconocimiento nunca se ha visto desmentido hoy en día se presenta como desarrollo de la narratología

5 2 *La relación con la ciencia contemporánea*

A pesar de que el estructuralismo no es una buena ilustración de la realidad de la investigación y el desarrollo tecnocientíficos contemporáneos, ha participado de la ideología cientificista y tecnicista contra la filosofía trascendental, la fenomenología y la hermenéutica

La crítica de la hermenéutica al estructuralismo es una expresión significativa de la *resistencia filosófica a la primacía de las ciencias y las técnicas,* así como a las ideologías que éstas secretan La hermenéutica encarna un aspecto no despreciable de la estrategia filosófica de crítica, asimilación y subordinación de las prácticas tecnocientíficas

Un elemento capital de esta estrategia consiste en desdeñar la realidad técnica de la ciencia contemporánea e identificarla en lo esencial con teorías y discursos, es decir, con prácticas de simbolización, con el lenguaje Una vez establecida esta identificación logoteórica de la IDTC (Investigación y Desarrollo Tecno-Científicos), su asimilación y su dominación crítica por la filosofía no plantean ningún problema de interés Pero si se reconoce la naturaleza técnica de la ciencia contemporánea, su potencialidad operatoria reconstructora e irreductible al lenguaje y al símbolo, muy otros son el cariz y la incisividad que adquieren

5 3 *Una cierta concepción del hombre*

La hermenéutica filosófica mantiene cierta imagen de la humanidad, la existencia y la condición humanas El ser humano no tiene otra vocación que recibir, preservar, perpetuar y engendrar el sentido Concretamente, esto significa que en lo esencial es y debe seguir siendo el «ser vivo hablante», el ‹animal simbólico› La actividad humana por excelencia es *leer-escribir* Ricoeur lo reafirma con una cita de Charles Taylor

> «El hombre es un *self-interpreting* animal *(Soi-même comme un autre)*

Autointérprete, *no* autorreconstructor.

Ante esta alternativa, la posición de los filósofos que preconizan la hermenéutica se perfila claramente en el seno de nuestra civilización y de nuestra historia. La única respuesta digna del hombre al problema —al sufrimiento, a la finitud— de su condición es permanecer esencialmente *simbólico*. El *problema* de la humanidad es un *interrogante* que se le dirige. Interpela prioritariamente y en última instancia a su *poder-decir*, no a su *poder-hacer*. La solución al problema es la articulación de una repuesta, que es lenguaje y que atribuye un sentido. Esta respuesta nunca es definitiva. La busca de sentido es in-finita, expresa simbólicamente la trascendencia del hombre y mantiene indefinidamente su finitud.

Exclusivamente simbolizante, la hermenéutica filosófica, aun siendo «laica», se mantiene mucho más cerca de la religión que de la utopía tecnocientífica. Ante la dinámica de reconstrucción y de superación operatoria de la finitud que esta utopía despliega, la hermenéutica filosófica adopta una reacción espontánea de fobia ante la tecnociencia. La hermenéutica sólo tiene fe en el verbo y ambiciona restaurar la confianza en el lenguaje allí donde, como en el nihilismo contemporáneo, esa fe está profundamente en crisis.

> Debo en verdad decir que es ella [la confianza en el lenguaje] la que anima toda mi investigación (*Freud: una interpretación de la cultura*).

LECTURAS SUGERIDAS

BUBNER, R., *La filosofía alemana contemporánea*. Madrid, Cátedra, 1984.

GADAMER, H. G., *El giro hermenéutico*, Madrid, Catedra, 1998.

GRONDIN, J., *L'horizon hermeneutique de la pensee contemporaine*, París, Vrin (Bilbiothèque d'histoire de la philosophie), 1983.

— *L'universalité de l'herméneutique*, París, PUF (Epimethee), 1993.

HOTTOIS, G., *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Bruselas, Ed. de l'Université Libre de Bruxelles (Series, 71), 1979.

— *Pour une métaphysique du langage*, París, Vrin (Pour demain), 1981.

MONGIN, D., *Ricoeur*, París, Seuil, 1994.

CAPITULO XVIII

La filosofía de las ciencias después del neopositivismo

1 K POPPER Y EL RACIONALISMO CRITICO

- Critica del empirismo inductivo
- La falsabilidad, criterio de cientificidad
- Una analogía entre la evolución de la vida y el aumento del conocimiento
- Una investigación libre en una sociedad y un mundo abiertos
- El antifuncionalismo radical y la cuestion del decisionismo

PALABRAS CLAVE

• criterio de cientificidad • decisionismo • empirismo • epistemologia evolucionista • evolucionismo • falibilismo • (anti)fundacionalismo • fundamento • induccion • liberalismo • principio de falsabilidad • problema • racionalismo critico • reformismo • sociedad abierta • teoria • totalitarismo • trilema de Munchhausen

Karl Popper nació en Viena en 1902, su formación básica es científica (matemática y física) Antes de la guerra, frecuentó el Círculo de Viena, pero sin formar parte de él Lo esencial de su carrera se desarrolló en Londres, donde enseñó lógica y metodología de las ciencias de 1945 a 1969 Probablemente sea la figura más importante de la filosofía de las ciencias posterior al neopositivismo, cuyo representante más eminente fue R Carnap Popper murió en 1994

- *Logik der Forschung* (1934) *(La lógica de la investigación científica)*[1]
- *The Open Society and its Enemies* (1945) *(La sociedad abierta y sus enemigos)*[2]
- *The Poverty of Historicism* (1945) *(La miseria del historicismo)*[3]
- *Conjectures and Refutations The Growth of Scientific Knowledge (Conjeturas y refutaciones el desarrollo del conocimiento científico)*[4]

El propio Popper ha llamado «racionalismo crítico» a su talante filosófico, porque el ejercicio de la razón no puede sino ser crítico (y no fundador ni positivamente constructor), y ha desarrollado esta concepción principalmente como una metodología del progreso científico A veces se llama «falibilismo» al racionalismo crítico, pues denuncia en todos los terrenos la creencia en la infalibilidad Es inevitable cometer errores, es incluso un derecho y una necesidad para progresar, a condición, por cierto, de reconocerlos y eliminarlos

1 1 *La crítica de la epistemología inductiva*

Popper critica toda concepción que explique y justifique el conocimiento y el progreso científicos invocando una operación específica del espíritu llamada «inducción», que pretende producir verdades generales, ciertas o más menos probables, a partir de la observación repetida de casos particulares Popper se pronuncia así radicalmente contra el principal postulado de la tradición empirista (de F Bacon al empirismo lógico), que ve en la inducción *el* método (racionalmente fundado o no) de la ciencia moderna

Según Popper, el empirismo inductivo se equivoca cuando afirma

- la realidad psicológica y/o la legitimidad (lógica) de la generalización inductiva como motor y garantía de la ciencia la ciencia no progresa por inducción ni puede justificar inductivamente sus conquistas,

---

1 *La logica de la investigacion cientifica,* Madrid, Tecnos 1973
2 *La sociedad abierta y sus enemigos* Barcelona, Paidos 1992
3 *La miseria del historicismo,* Madrid, Alianza, 1995
4 *Conjeturas y refutaciones el desarrollo del conocimiento cientifico,* Barcelona, Paidos, 1994

- que se puede verificar y declarar verdadero un enunciado universal (o una teoría) a partir de enunciados particulares que no lo contradigan Ninguna observación particular de uno o de varios cisnes blancos puede garantizar la verdad de una afirmación universal como «todos los cisnes son blancos», pues nada asegura que nunca se observara un cisne que no sea blanco,
- *la pasividad del espíritu* en el proceso de conocimiento y de aprendizaje en general el espíritu cognoscente no es un espejo ni una pizarra en blanco en la que se inscriban las sensaciones que, repetidas, se abstraerían para formar conceptos,
- *el principio de verificabilidad como criterio de sentido,* que reduce la metafísica al sinsentido

1.2 *El principio de la falsabilidad y la demarcación de la ciencia*

> Las teorias nunca son verificables empíricamente [ ] lo que hay que tomar como criterio de demarcación no es la verificabilidad de un sistema sino su falsabilidad *(La lógica de la investigación científica)*

El joven Popper da muestras de un gran interés por las concepciones psicoanalíticas (Freud, Adler) y por la marxista Pero también se pregunta por la legitimidad de la pretensión científica de la teoría marxista, por la cual los hombres llegaban a dar la vida misma La respuesta viene de Einstein, quien, como Freud y Marx, defendía una teoría revolucionaria la teoría de la relatividad Ahora bien, Einstein no pensaba que el carácter científico de su teoría debía establecerse mediante la acumulación de hechos que reforzaran el sentido de la teoría y el descarte de los que no lo hicieran, sino mediante la determinación de una experiencia decisiva, una prueba en forma de predicción deducida de la teoría (pero no deducible de la teoría rival la mecanica newtoniana) y que pudiera ser o no precisamente confirmada por la observación El hecho que la relatividad predecía era la curvatura de los rayos luminosos por efecto de la gravedad Se le pudo observar con ocasion del eclipse solar de mayo de 1919

Considerando ejemplar esta posición, Popper pensó que la actitud científica debía caracterizarse por

- la *invención* de hipótesis y de conjeturas de alcance general (leyes, teorías),
- la deducción, a partir de estas hipótesis teóricas generales, de enunciados particulares concretos que afirmen que de-

bería poder observarse tal o cual hecho u obtener tal o cual resultado de experiencia la *prueba de predicción,*

- la adhesión a la teoría mientras no sea falsada o refutada, y la voluntad constante de someterla a la prueba de los hechos y de la discusión,
- la *negativa a tratar de inmunizar* la teoría mediante diversos subterfugios, como las hipótesis *ad hoc*

Por tanto, la posibilidad de concebir una prueba de falsabilidad para una teoría —es decir, de circunstancias precisas en las que podría verse uno obligado a abandonarla irrevocablemente— se convierte en el *criterio de la cientificidad de una teoría* o de *demarcación entre ciencias y seudociencias* Una actitud científica auténtica no sólo consiste en no eludir este tipo de prueba, sino más bien en buscarlo

Ahora bien, es necesario constatar que las teorías psicoanalíticas y marxistas se caracterizan más bien por evitar pruebas decisivas ¿Cómo?

- mediante la utilización de términos vagos o sin correspondencias con nada observable y que desempeñan un papel esencial en la teoría,
- mediante la utilización de nociones que permiten borrar («superar») toda observación que contradiga la teoría Las nociones de «ambivalencia» en psicoanálisis, de «astucia de la razón» o de «superación dialéctica» en el marxismo, postulan contradicciones, antítesis, pero éstas no crean dificultades al freudismo ni al marxismo, que, por el contrario, de ellas se alimentan Estas teorías, por tanto, nunca son refutadas por la evidencia de una incoherencia o de un conflicto,
- mediante la observación selectiva de «datos» o de «hechos» que sólo se descubren y se describen en función de la teoría, que, por tanto, no pueden dejar de «verificar» Lo que no va en el sentido de la teoría, lisa y llanamente no se *ve,* puesto que la luz misma que permite hacerlo proviene íntegramente de la teoría Es la ausencia de distanciamiento crítico, típica de la creencia, la ideología, la fe, y que inmuniza la teoría en la cual se cree, la vuelve infalible De ahí el dogmatismo, servido por la habilidad para interpretar todo siempre en el «buen sentido»

1 3 *La epistemología evolucionista*

El modelo general del progreso del conocimiento científico se simboliza de la siguiente manera

P1 → TT1, TT2, TT3 → EE → P2
(P = problema, TT teoría tentativa EE eliminacion de error)

> La ciencia nace de los problemas y termina en los poblemas
> *(Búsqueda sin término)*[5]

Los puntos suspensivos significan que el proceso prosigue indefinidamente y que no tiene un final determinado En efecto, no hay problema sino en función de una teoría (hipótesis, espera), ni teoría sino para resolver problemas

Popper utiliza las nociones de ‹problema› y de «teoría› en un sentido muy elástico, que le permite aproximar sus concepciones a las del neodarwinismo y el empirismo inductivo del lamarckismo De esta manera, el desarrollo einsteiniano se inserta en la prolongación del de la ameba ¿Cómo es eso?

Todo organismo vivo es como una ‹teoría encarnada», que mantiene con su entorno una relación activa de expectativas, anticipaciones, ensayos y problemas que resuelve o no El fracaso puede implicar la muerte del individuo, incluso la desaparición de la especie El éxito, para el individuo, consiste en *aprender* (por tanto, a modificar sus expectativas y su comportamiento de manera adaptada), y, para la especie, en *mutar* (como la cepa microbiana que se hace resistente a la penicilina por mutación) Las mutaciones genéticas son como otros tantos ensayos no intencionales sobre la base de un genoma dado, que el medio selecciona (eliminación de las mutaciones no adaptativas)

Lo específico del ser vivo humano es que gracias al *lenguaje,* que permite la representación y la crítica, puede desarrollar el proceso de aprendizaje y de progreso del conocimiento sin involucrarse físicamente en él Así es como se desarrolla la ciencia (que, tal como la percibe Popper, sigue siendo fundamentalmente logoteórica)

- los científicos inventan y ponen consciente y voluntariamente a prueba las teorías destinadas a resolver problemas que se plantean a partir de teorías existentes,

---

[5] *Busqueda sin termino Una biografia intelectual* Madrid Tecnos 1985

- entre las teorías impera la competencia, una lucha por la supervivencia las teorías son eliminadas, ya porque no sobreviven a una prueba de falsabilidad, ya porque las sustituyen otras teorías más poderosas, capaces de resolver más problemas,
- por tanto, las teorías son las que mueren, no los individuos que las inventan, a diferencia de lo que ocurre con los organismos vivos que prueban activa y físicamente un nuevo comportamiento y una respuesta a un problema nuevo,
- la acumulación del saber humano —y, por tanto, la suma de problemas que la humanidad es capaz de resolver— se desarrolla fuera del organismo humano Este saber es relativamente autónomo respecto de los individuos no está inscrito en el genoma ni en el cerebro, está en los libros, las memorias objetivas, disponible sobre todo para las nuevas generaciones, que continuarán desarrollándolo a través de la invención y la crítica Este conjunto de conocimientos progresivos constituye lo que Popper llama el ‹Mundo 3› una producción específicamente humana por medio del lenguaje Es el mundo de los problemas y de las hipótesis teóricas

> El mundo 3 es el mundo de las teorías, los libros, las ideas, los problemas *(Busqueda sin termino)*

Según Popper, ni el darwinismo, ni el racionalismo crítico, son teorías científicas propiamente dichas No se les puede imponer una prueba de falsabilidad Son cuadros generales o «programas de investigación» que muestran el mundo, la humanidad, la acción, la naturaleza, etc , según una cierta perspectiva Estimulan normativamente ciertos comportamientos y actitudes, como la creatividad, la confrontación crítica, la discusión argumentada, el riesgo calculado, etc Estas concepciones generales, no obstante centrarse en torno a la actividad científica, afectan también a la metafísica y a la filosofía política

1 4 *La sociedad abierta y el universo sin resolver*

En el plano de la filosofía política, el racionalismo crítico adopta la forma de liberalismo reformista Popper cree en el progreso de la sociedad, pero a condición de proceder de manera crítica, es decir, ensayando reformas limitadas con el fin de resolver problemas determinados y eliminando selectivamente las soluciones menos satisfactorias Esta posición no deja de evocar la de un pragmatista como Dewey, por ejemplo

Popper es enemigo de toda concepción determinista, dogmática y totalitaria Critica la creencia en la existencia de leyes generales y en un sentido necesario y previsible de la historia Denuncia esta ilusión peligrosa con el nombre de ‹historicismo›, y apunta principalmente al marxismo También critica toda forma de totalitarismo, sea revolucionario o dogmático El totalitarismo revolucionario pretende trasformar la sociedad de cabo a rabo y producir de un plumazo la sociedad perfecta El totalitarismo dogmático cree que la sociedad, instituida eventualmente tras una revolución, no debe evolucionar, que constituye un todo cerrado (sociedad cerrada) que hay que conservar a perpetuidad y, por tanto, reproducir de manera idéntica generación tras generación Además de Hegel y de Marx, el blanco principal de Popper fue Platón, fuente, a su juicio, de toda filosofía política totalitaria (Platón describe el orden ideal y define la Ciudad en *La Republica)*[6]

La historia es imprevisible apenas nos alejamos un poco del presente, es abierta y permeable a la libertad Son los hombres quienes la hacen a partir de lo que les es dado —la sociedad en la que viven— y quienes deben reformarla, sobre todo en el sentido de una disminución del sufrimiento Hay un vínculo muy estrecho entre el reformismo político que promueve los valores democráticos liberales (tolerancia, libertades individuales, libre examen, regulación de conflictos mediante la discusión argumentada y el consenso, etc) y la metodología popperiana de la investigación científica Ante todo, uno de parentesco sólo en democracia es posible la investigación científica abierta y libre y, a la inversa, la práctica de esta investigación abierta y crítica constituye una muralla defensiva respecto de las ideologias dogmáticas y totalitarias

Si la sociedad y la historia están abiertas e indeterminadas, el univeso mismo está *sin resolver* El futuro no está contenido en el pasado ni en el presente no se deja deducir lógicamente ni determinar mecánicamente a partir de ellos, que sólo lo condicionan Esto deja un margen de indeterminación, que crece a medida que se aleja del pesente En el presente sólo hay *propensiones,* más o menos intensas, favorables al advenimiento de tal o cual futuro, pero no está echada la suerte La metafísica de Popper es una metafísica no determinista del *devenir abierto,* en donde nunca hay nada definitivo y absoluto, pero en donde no todo es igualmente posible o válido en cualquier sitio y en cualquier momento

---

[6] *Sobre la Republica* Madrid, Gredos, 1991

1.5. *El racionalismo crítico y la cuestión del fundamento*

El racionalismo crítico es antifundacionalista. Este antifundacionalismo ha sido particularmente destacado por Hans Albert *(Traktat über kritische Vernunft,* 1968)[7] bajo la etiqueta de «trilema de Münchhausen» (alusión al barón de Münchhausen, que se sacaba a sí mismo de una ciénaga tirándose de los cabellos). Este «trilema» condena a toda investigación del fundamento a uno de estos tres callejones sin salida:

- una regresión infinita,
- una empresa circular (círculo vicioso, petición de principio),
- una detención dogmática (recurso a una revelación, una intuición, una evidencia inapelable, etc.).

Es preciso abandonar tanto el sueño como la nostalgia de un fundamento absoluto, dado que uno y otra son ilusorios o nefastos, en provecho de la actitud racionalista crítica (racio-crítica) que reconoce que nunca una tesis es definitiva, inmejorable, no revisable o no criticable.

El racionalismo crítico ofrece una descripción normativa de la ciencia —dice qué es lo que ésta debe hacer para progresar, fija las reglas del juego—, pero no funda la ciencia ni verdad científica alguna. Rompe así con la relación tradicional que la filosofía mantenía con la ciencia, relación de fundación de ésta por aquélla, y cuyos momentos importantes son el cartesianismo, el empirismo inductivo, el kantismo, la fenomenología y el empirismo lógico. Para Popper, lo que importa no es la fundación de la ciencia, sino su *desarrollo*.

Puesto que no hay fundamento racional último, tampoco el racionalismo crítico —la actitud racionalista en general— tiene un fundamento absoluto. Esto quiere decir que no se puede demostrar de manera universalmente obligatoria que haya que adoptar una actitud racional, hecha de experimentación y de discusión argumental. La elección de la razón no sería racional, sino una decisión, un salto del que, en caso de hacerlo, podemos mostrar que es fecundo, pero no que sea lógicamente necesario *a priori*. El racionalismo, por tanto, surgiría de un fondo —que no es un fundamento *(Grund)*, sino un abismo *(Abgrund)*— de irracionalidad como resultado de una *decisión* a favor de la cual no hay argumentación ni demostración

[7] Tubinga, Mohr (Siebeck), 1975.

racionales En efecto, con el fin de poder desarrollar éstas y adherirse a ellas, es menester *estar ya decidido* a favor de la razón Es imposible fundar racionalmente la razón sin incurrir en el pensamiento circular

En la base del racionalismo crítico habría, pues, un *decisionismo* Hay pensadores que han considerado inaceptable y peligroso el decisionismo Sería particularmente inquietante en política, pues implica sobre todo que no se puede fundar racionalmente la elección a favor del reformismo democrático, la discusión argumentada y el debate público Este peligro del racionalismo crítico ha sido denunciado por la nueva Escuela de Fráncfort (J Habermas y sobre todo K O Apel), que defienden la posibilidad y la necesidad de apuntalar e incluso de fundar racionalmente la elección a favor de la discusión racional universal

1 6 *Actualidad e importancia*

El pensamiento de Popper reviste una importancia de primer orden para comprender nuestro mundo contemporáneo, tanto en el plano científico como en el político Ajeno a las creencias religiosas e ideológicas, su filosofía no está desprovista de convicciones que, en resumen, son las hipótesis que formula sobre el porvenir de la humanidad Estas convicciones reflejan y estimulan la IDTC (Investigación y Desarrollo Tecno-Científico) y el contexto socio-económico-político que más favorable parece a la IDTC Este contexto es el liberalismo que enfatiza los valores de libertad, de competición y de evolución Popper no cree en las ideologías igualitaristas según él, sacrificar la libertad en nombre de la igualdad conduce al totalitarismo que destruye las libertades, pero que no consigue instaurar y preservar la igualdad Sin embargo, hay que recordar que lo esencial de su pensamiento se formó a mediados de siglo, en una época en que el peligro totalitario era múltiple y en que el ideal de libertad distaba mucho de reducirse al liberalismo económico

Se habrá observado que la concepción de la ciencia en Popper sigue siendo esencialmente logoteórica Esta concepción presenta un punto relativamente ciego en lo referente a la importancia de la técnica para la ciencia contemporánea (véase la definición del Mundo 3, por ejemplo) Así, Popper ve el crecimiento de la ciencia como resultado de la lucha mutua de hipótesis teóricas que sobreviven o perecen cuando se las confronta con la realidad No se percata de que, cada vez más, las tecnociencias ponen menos a prueba teorías que artefactos complejos e «inteligentes» A este respecto

basta pensar, por ejemplo, en la importancia de la robótica en el dominio de la conquista espacial Todo sucede como si, producto él mismo de organismos que en todo momento corren peligro de perecer realizando experiencias y tratando de resolver problemas, el hombre se hubiera puesto a producir a su vez «organismos», pero artificiales (o híbridos) que desempeñan una función de experimentación semejante a la de los seres vivos en el curso de la evolución Esta perspectiva enriquece más bien que contradice la concepción popperiana, cuyo Mundo 3 incluye cada vez más máquinas (tecnociencias), además de los libros (ciencias) que lo pueblan desde hace ya mucho tiempo

2 T S KUHN LA CIENCIA EN LA HISTORIA Y EN LA SOCIEDAD

- Una impugnación radical de la imagen común de la ciencia
- Ciencia normal y revolución científica
- Una relativización histórico-cultural de las ciencias
- Hacer ciencia y hacer política

PALABRAS CLAVE

• anomalía • ciencia normal • culturalismo • debate científico • método • paradigma • política • progreso científico • realismo • relativismo • revolucion científica • retorica • tecnociencia

Thomas Samuel Kuhn es historiador y filósofo de las ciencias, nacido en 1922 Su obra más famosa es *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) *(La estructura de las revoluciones científicas)*[8] Apoyándose en el estudio del desarrollo histórico real de la ciencia, este libro discute la manera en que, desde el Renacimiento, la casi totalidad de los filósofos de las ciencias han descrito la ciencia y su evolución

2 1 *La concepción dominante de la ciencia*

La crítica de la imagen dominante de la ciencia ataca las siguientes ideas

[8] *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1990

- la idea de un *método universal y único* que sería propio de la ciencia moderna (por ejemplo, el método inductivo),
- la idea de un *criterio universal y distintivo de la cientificidad,* que permitiría distinguir rigurosamente la ciencia de las seudociencias y las teorías no científicas (por ejemplo, el criterio de la falsabilidad),
- la idea de un *progreso lineal, continuo y acumulativo* de la ciencia, progreso que sería una línea recta única, sin rupturas, discontinuidades ni revoluciones Consistiría en una acumulación de conocimientos (verdades o leyes), cada vez más amplia, obtenida gracias a la aplicación monótona del «método científico» Una teoría reemplazaría otra teoría incluyéndola decir que es más ‹potente» viene a ser como decir que contiene más verdad,
- la idea del *realismo y de la objetividad* de la ciencia la ciencia sería una descripción cada vez más precisa de la realidad objetiva, a la que se aproximaría a la manera de una imagen cada vez más neta, fiel o adecuada

Esta cuádruple crítica es fundamental Se aplica de Bacon o Descartes a Popper, pasando por Kant y el neopositivismo Denuncia la concepción empírico-racionalista, clásica a partir de la Ilustración, según la cual la humanidad ha encontrado en la ciencia la clave de su salvación, una clave esencialmente distinta de la religión, el mito o incluso la metafísica, con la consecuente y definitiva descalificación y relegación de todo esto al pasado

2 2 *La historia de los «paradigmas» ciencia normal y revolución científica*

2 2 1 La noción de «paradigma»

La noción de «paradigma› es absolutamente central en Kuhn y en quienes se inspiran en él, aunque difícil de definir a causa del uso demasiado laxo que hacen de ella

El paradigma es el marco en cuyo interior se desarrolla la actividad científica en un momento dado Pero este marco incluye muchos aspectos, a la vez generales y precisos, abstractos y concretos

- una visión del mundo, es decir, una cosmología o una metafísica (por ejemplo, el materialismo atomista, el cosmos precopernicano..),

- un lenguaje, un vocabulario, asociado a esa visión del mundo (por ejemplo, el término «átomo», cuyo sentido, sin embargo, no ha dejado de evolucionar desde Demócrito hasta nuestros días),
- un conjunto de teorías más precisas y técnicas, pero compatibles con la visión general del mundo (por ejemplo, la mecánica clásica en el seno de una cosmología poscopernicana y atomista),
- un conjunto de problemas, de cuestiones, de aplicaciones descriptibles en el lenguaje teórico en consideración,
- un conjunto de técnicas y de procedimientos que permiten resolver estos problemas,
- ejemplos privilegiados o modelos de solución

La expresión más neta del paradigma de una ciencia se encuentra en los manuales que sirven para enseñarla y, por tanto, para «formar» científicos Constituye una suerte de matriz común o de molde asociado a una educación o «adiestramiento» común, gracias a la cual los especialistas hablan de las mismas cosas en los mismos términos y adoptan las mismas actitudes Es la armazón simbólica de una comunidad científica

2 2 2 Ciencia y revolución científica

La ciencia normal

Ordinariamente, la actividad científica se desarrolla en el interior de un paradigma establecido Éste define la «ciencia normal» Supone el consenso de los científicos sobre la naturaleza de los

> entes fundamentales de que se compone el universo [ ] Como reaccionan entre sí y actuan sobre los sentidos Qué preguntas es legítimo plantearse acerca de esos entes y qué técnicas hay que emplear para buscar soluciones [ ] Las respuestas a este tipo de preguntas se integran firmemente en la iniciación que prepara al estudiante y le dara acceso a la práctica profesional *(La estructura de las revoluciones científicas)*

La actividad científica normal consiste en aplicar y explotar el paradigma, es decir, en resolver problemas (enigmas) que no amenazan con cuestionar fundamentalmente el paradigma o una fracción considerable del mismo Kuhn insiste mucho en la estabilidad de un paradigma sobre la base de que cuando hay experiencias u

observaciones que parecen contradecirlo o marcar sus límites, lo primero de lo que se sospecha siempre, con tal de no discutir el paradigma (la teoría establecida y con marchamo de autoridad), es un error de cálculo o de experimentación Hay una suerte de inmunización del paradigma dominante respecto de contraejemplos Este aspecto de la investigación científica normal es prácticamente opuesto a la concepción de Popper, quien piensa que el científico trata infatigablemente, o debería tratar, de desconfirmar su teoria mediante la prueba de los hechos Por el contrario, según Kuhn, para ser un buen científico hay que tener bien asimilado el paradigma y creer firmemente en él Dicho con otras palabras, el espíritu crítico no sería una característica de la investigación científica normal

Anomalías y revolución científica

Sólo cuando los contraejemplos no buscados se acumulen y resulten cada vez más difíciles de dejar de lado, se comenzará a hablar de *anomalías* Entonces habrá científicos que cuestionen el paradigma Es la crisis

El abandono de un paradigma en provecho de otro constituye una *revolución científica* La revolución copernicana, que hace pasar del cosmos medieval al universo de la mecánica clásica que culmina Newton, o el paso de la física newtoniana al universo relativista de Einstein, son ejemplos de revoluciones científicas que implican un cambio de paradigma

Las características del cambio de paradigma

Kuhn describe el cambio de paradigma acentuando su irracionalidad y de tal manera que recuerda las discontinuidades históricas de los cambios de estructuras según el estructuralismo

- el cambio es global, mucho más parecido a una *conversión* (nueva cristalización mental) que a una deducción o una inducción Es un cambio de mundo, de lenguaje, de visión El físico galileano *ve* la caída de una piedra de otra manera que el filósofo aristotélico

  > El nuevo paradigma [ ] aparece de golpe, a veces en medio de la noche, en el espíritu de un hombre profundamente hundido en la crisis El paso al nuevo paradigma es una revolucion científica

- los factores que determinan el cambio son *múltiples* no hay experiencias cruciales que lo decidan El papel que desem-

peñan los factores sociológicos y psicológicos (creencias, deseos, intereses) no es en absoluto marginal. Por ejemplo, la obsesión de Newton por la alquimia tuvo una función motriz en sus investigaciones físicas, y lo que impulsó a Galileo a decir que el lenguaje de la naturaleza es matemático fue una creencia de origen platónico. Es menester observar que el antiguo paradigma puede resistir, parcialmente, todo el tiempo que vivan quienes lo han utilizado y no son capaces de abandonarlo,

- los paradigmas son *inconmensurables*: los entes del paradigma antiguo dejan simplemente de existir en el nuevo (por ejemplo, las causas finales de Aristóteles desaparecen en la física clásica). Esto significa que los partidarios de paradigmas diferentes, puesto que viven en «mundos diferentes», no ven los mismos fenómenos. Pero son muchos los malentendidos, pues a menudo se continúan utilizando los mismos términos (por ejemplo, planeta, estrella, átomo, energía o fuerza), lo que da una falsa impresión de continuidad y de profundización de una misma realidad, así como la engañosa sensación de acumulación de un saber homogéneo,
- es preciso comprender el cambio de paradigma a partir de la idea siguiente, que comparte una cierta cantidad de filósofos de las ciencias (como W. O. Quine, crítico del neopositivismo): *todo conjunto de fenómenos es susceptible de ser explicado-interpretado de maneras diversas* (a partir de diversas teorías-paradigmas) y todas convincentes. Esta diversidad de explicaciones-interpretaciones plausibles depende, ante todo, de lo que se desee *hacer* con la teoría o de lo que se espere (por ejemplo, predecir exactamente acontecimientos, dominar técnicamente la naturaleza o gozar de una concepción psicológicamente tranquilizante y satisfactoria). Por esta razón, no hay punto de vista exterior y superior —nada de metalenguaje universal ni de metateoría neutra— a partir del cual sea posible escoger racionalmente (es decir, de una manera aceptable para todo el mundo) entre diversas teorías o diversos paradigmas. Tampoco hay un acceso a la realidad en sí —objetiva— que permita medir la adecuación de un paradigma. Nunca accedemos a la realidad en sí, lo real sólo se desvela a través de una rejilla paradigmática y simbólica (lenguaje, cultura, educación, tradición, mito, teoría científica),
- como no hay referencia exterior, criterio absoluto tal como la razón o la realidad, que permita comparar y medir los pa-

radigmas, no se puede decir que el paso de un paradigma a otro sea un *progreso* Pero esto no impide que quienes dan el paso tengan la sensación de que se trata de un progreso

2 3 *Apuestas y debates*

2 3 1 La tentación del relativismo y del irracionalismo

Kuhn hace del científico un «creyente» que por lo general no ejerce apenas su espíritu crítico (aplica las recetas de la investigación en ciencia normal) y que llega a convertise por «razones» que, en realidad, son motivaciones de distinto orden en las que tienen un papel determinante el azar, el contexto histórico, los intereses personales y corporativos, las circunstancias sociales, la fuerza retórica y la propaganda

La concepción de Kuhn desemboca, como hemos visto, en una imagen de la ciencia en todo contraria a la descripción empírico-racionalista clásica

Lleva a abandonar la unicidad, la universalidad, la progresividad, la objetividad y el valor de verdad de la ciencia No hay progreso interno al desarrollo científico (de Copérnico a Einstein, por ejemplo) ni progreso en relación con las concepciones precientíficas (mitos, metafísicas, religiones) Parece inevitable el relativismo de las concepciones del mundo, aun cuando Kuhn se defienda de haber extraído semejantes consecuencias, que deja para quienes se inspiran en sus trabajos (como Feyerabend)

Esta manera de presentar las ciencias —como un modo de relacionarse con el mundo que no admite privilegio de ninguna clase— no es, en realidad, demasiado original en filosofía Prácticamente lo mismo sostienen una parte importante de la filosofía del lenguaje (tras la huella del segundo Wittgenstein), de la fenomenología-hermenéutica (Heidegger) o del neopragmatismo posmoderno (pero ya también W James) Sin embargo, mientras que el impacto de estos filósofos sobre los científicos y teóricos de las ciencias ha sido insignificante, otra cosa ha ocurido con Kuhn, porque pretende extraer su concepción de la ciencia del análisis objetivo de la historia misma de las ciencias

Diversos filósofos y filósofos de las ciencias han explotado y radicalizado las ideas de Kuhn

Así, por ejemplo, Paul Feyerabend (*Against Method* [1975] *[Tratado contra el método Esquema de una teoría anarquista del cono-*

cimiento/)[9] pregona el *anarquismo metodológico* como único remedio para los riesgos dogmáticos esclerosantes del Método, destaca, mucho más todavía que Kuhn, el papel de la argumentación, de la persuasión, de la retórica y de la propaganda en el triunfo de una teoría científica

Por su parte, Richard Rorty considera que las ciencias constituyen un conjunto de juegos de lenguaje que no atañen a una realidad objetiva universal en mayor medida que la poesía o la filosofía Entre hacer ciencia y hacer literatura o política no habría diferencia esencial que justificara el valor superior que en nuestra sociedad nos sentimos tentados a atribuir a la ciencia y a la invocación de un ‹hecho» o una «verdad» científica para poner fin a una discusión

2 3 2 Ciencia, retórica y política

Si la autoridad de una teoría científica no se debe a que sea más verdadera o más objetiva, si sólo es cuestión de persuasión, de retórica y de astucia, de habilidad para ganarse la adhesión de los otros por cualquier medio, la autoridad del científico (el experto) no está legitimada por una referencia neutra (no subjetiva, no dependiente de creencias ni de prejuicios) a la realidad Entonces, su autoridad no es de naturaleza diferente de cualquier otro poder o autoridad Aspirar a la verdad no es otra cosa que una manera astuta de aspirar a dominar, pues la gente «se inclina ante la verdad» y respeta los hechos»

> [Si] una teoría científica es una lectura Toda lectura es una interpretación que sirve a un poder (una ideología, una clase o un sexo) En otras palabras, las teorías científicas no tienen más razón de ser que la que le confieren los intereses de clase o la voluntad de excluir al Otro Lo que equivale a decir que son irracionales (P Jacob, *L empirisme logique, ses antecedents, ses critiques)*[10]

Por esta línea de pensamiento se llega a la conclusión de que «hacer ciencia› es también «hacer política›, aunque de una manera casi siempre disimulada, incluso inconsciente, pues siempre se trata de conquistar el poder Esta manera de presentar la ciencia merece varias observaciones

---

[9] *Tratado contra el metodo Esquema de una teoria anarquista del conocimien to,* Madrid, Tecnos 1992

[10] Paris, Ed de Minuit (Propositions), 1980

- es innegable que hay una *politización* intensa de la investigación y del desarrollo científicos La política es la que decide qué sectores promover, el destino de las subvenciones a tal o cual programa de investigación La ciencia es una apuesta importante de la política, por su parte, los científicos, si quieren llevar a buen término sus investigaciones, están en cierta medida obligados a tratar con miramientos al poder La política científica es una realidad,
- sin embargo, en la asimilación descrita no se trata de la *politización* de la ciencia La politización viene desde fuera de la investigación científica Puede orientarla, estimularla, frenarla Pero no puede sustituirla La asimilación descrita apunta a la propia investigación científica en lo más profundo de su naturaleza Sugiere que el triunfo en un debate científico, que la imposición de una teoría científica, se produce de la misma manera en que se vence en una reunión política y en que se impone un programa político Esto es lisa y llanamente falso, y toda sociedad cuyos «científicos» se adhirieran a esta concepción sería muy pronto testigo de la desaparición o el anquilosamiento de su investigación y desarrollo científicos Un ejemplo de ello lo ha suministrado la URSS de Stalin, que había querido que la biología se conformara a la ideología comunista y excluyó de la investigación a todo sabio que llegara a conclusiones contrarias a la doctrina oficial (el lisenkismo) Consecuencia el estancamiento y la represión de la biología soviética En realidad, el poder político es un poder fundamentalmente subjetivo, resultado de la dominación de la voluntad de un individuo sobre los otros Está ligado a la lucha de las conciencias entre sí, cada una de las cuales apunta a autoafirmarse, a imponerse a las otras Hegel ha descrito esto perfectamente, pero ha comprendido muy mal la ciencia moderna Ésta apunta al poder sobre las cosas, sobre la naturaleza Como la naturaleza no es un sujeto, no se deja dominar por la persuasión, el ascendiente personal, la retórica y los sofismas Un verdadero debate científico se zanja mediante la experiencia, la resistencia o no de la realidad, que confirma o desconfirma una predicción y que se deja o no manipular técnicamente con vistas a la realización de un objetivo

La confusión tiene un doble origen

- muchos teóricos contemporáneos de las ciencias se han interesado menos por la ciencia en sí misma que por los cien-

tíficos, que son hombres que actúan en un contexto profesional, económico, social y político que influye en ellos y que deben tener en cuenta A partir de la primera mitad del siglo XX se desarolló la sociología de las ciencias (R Merton, «Science, techonology and society in seventeenth-century England», 1938), así como la psicología de la investigación científica Estos estudios han colocado en primer plano todos los aspectos —históricos, contextuales, sociales, biográficos etc — que la metodología de la investigación científica se esfuerza en tomar en cuenta,

- todo este debate filosófico en torno a la ciencia moderna y contemporánea continúa adoptando una visión casi exclusivamente logoteórica de la ciencia e ignora en gran medida su dimensión *técnica* La ciencia, así concebida como teórica, representacional y simbólica, verbal, que se expresa en textos, discursos, libros, debates, se asemeja mucho a otras producciones humanas puramente simbólicas filosofías, ideologías, religiones, mitos, literaturas, etc Si se reduce la ciencia a su apariencia logoteórica —la única accesible a los intelectuales, a los investigadores en ciencias humanas y a los filósofos—, se puede llegar a creer que en lo esencial se produce hablando y escribiendo, discutiendo e intercambiando argumentos, y que la manera en que termina un debate científico no difiere esencialmente de la manera en que acaba una discusión política, estética o cualquier debate cultural

En conclusion, se puede esquematizar la polémica como si enfrentara a los partidarios del *realismo* de la ciencia y los del *culturalismo* de las ciencias Los primeros afirman que la ciencia es especial porque ofrece una imagen verdadera (realista) de los fenomenos Los últimos sostienen que las imágenes propuestas por las ciencias no gozan de ningún privilegio, que son metáforas como las otras producciones culturales (ideológicas, míticas, etc) Ahora bien, el conjunto de esta polémica parte de un presupuesto común, a saber, que *la ciencia sería una actividad prioritariamente verbal y representacional (simbólica)* Este presupuesto es lo que debe criticarse y denunciarse a partir del reconocimiento de la naturaleza tecnocientífica, práctica y operatoria de la investigación contemporánea La naturaza técnica de la ciencia se ha impuesto progresivamente desde el comienzo de la ciencia moderna, en ruptura con el antiguo proyecto filosófico del saber que, ese sí, era logoteorico y simbólico No cabe duda de que la tecnociencia ofrece *poder*, pero este poder (sobre las cosas y, por tanto, también sobre los hombres

en la medida en que son reductibles a cosas biopsíquicas) no es de índole política (subjetiva o intersubjetiva) El poder político puede utilizar este poder tecnobiológico, pero no es su fuente

LECTURAS SUGERIDAS

BAUDOUIN, J , *Karl Popper,* París, PUF (Que sais-je?, 2440), 1991

— *La philosophie politique de Karl Popper,* Paris, PUF (Questions), 1994

BOUVERESSE, R , *K Popper,* París, Vrin (Bibliotheque d'histoire de la philosophie), 1986

BOYER, A , *K Popper une epistémologie laique,* París, Presses de l'ENS, 1978

BUBNER, R , *La filosofía alemana contemporanea,* Madrid, Cátedra, 1984

CHALMERS, A F , *¿Qué es esa cosa llamada ciencia? una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus metodos,* Madrid, Siglo XXI, 1997

KUHN, T S , *La estructura de las revoluciones científicas,* trad de Agustín Contín, México, FCE (Breviarios), 1992

MAGEE, B , *Popper,* Barcelona, Grijalbo, 1974

MALHERBE, J F , *La philosophie de K Popper et le positivisme logique,* París, Presses universitaires de Namur (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de Namur, 55)/PUF, 1979

POPPER, K , *Búsqueda sin término Una biografía intelectual,* Madrid, Tecnos, 1985

— *Sociedad abierta, universo abierto,* Madrid, Tecnos, 1988

STOVE, D , *El culto a Platón,* Madrid, Cátedra, 1993

— *Popper y después cuatro irracionalistas contemporáneos,* Madrid, Tecnos, 1995

Capítulo XIX

La Escuela de Fráncfort: teoría crítica y filosofía de la comunicación

1. La primera Escuela de Fráncfort

- Horkheimer, Adorno:
  - Toda teoría de la sociedad debe ser crítica
  - La racionalidad instrumental o tecno-lógica se ha vuelto totalitaria
  - La razón moderna, bajo el signo de la dominación
  - El ideal de la modernidad transformado en tecnocracia al servicio de intereses particulares
- Marcuse:
  - El capitalismo ha desviado las fuerzas liberadoras de la técnica
  - Crítica de las filosofías unidimensionales

PALABRAS CLAVE

• capitalismo • ciencias humanas • decisionismo • dialéctica • dominación • Ilustración • marxismo • modernidad • principio de realidad • principio de rendimiento • principio del placer • razón • racionalidad instrumental • revolución • sociedad • tecnocracia • tecnología • teoría crítica • trabajo

La primera Escuela de Fráncfort reúne en torno al Instituto de Investigación Social, cuya jefatura asume en 1931 Marx Horkheimer, a filósofos e investigadores en ciencias humanas, los más conocidos de los cuales son Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969), Herbert Marcuse (1898-1979), Erich Fromm (1900-1980) y Walter Benjamin (1892-1940). Horkheimer (1895-1973) es el verdadero fundador

de la Escuela, que, debido a su impulso, rápidamente renovado por Adorno, conocerá un desarrollo importante a pesar de las dificultades históricas Muy pronto, los principales integrantes judíos de la Escuela tienen que exiliarse (en 1933 los nazis cierran el Instituto) Marcuse permanecerá en Estados Unidos hasta el final de su vida, mientras que Horkheimer y Adorno regresarán a Fráncfort en 1950 El exilio norteamericano los enfrenta precozmente a la sociedad de consumo y de comunicación masiva, negadora, según ellos, de la cultura, del individuo y de la libertad La cuestionarán a partir de un horizonte marxista común Pero también criticarán este marxismo, sobre todo en sus formas comunistas totalitarias

Horkheimer y Adorno trabajaron juntos y redactaron una obra en común *Dialektik der Aufklarung* (1944) *(Dialéctica de la Ilustración fragmentos filosóficos)*[1] Horkheimer es el principal creador de la teoría crítica y del cuestionamiento de la racionalidad instrumental En cambio, Adorno (también musicólogo) desarrolló una obra personal y original en el campo de la estética y de la filosofía del arte en relación con la crítica de la sociedad moderna Durante los años 60 y 70, H Marcuse obtuvo considerable fama como inspirador de movimientos estudiantiles de protesta Particular atención merece su crítica de la civilización *tecno-lógica*

De M Horkheimer mencionamos

- *Eclipse of Reason* (1947)[2] (publicado en alemán con el título *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, 1967)
- *Kritische Theorie* (1968) *(Teoría crítica)*[3]

De Adorno mencionamos

- *Philosophie der neuen Musik* (1949) *(Filosofía de la nueva música)*[4]
- *Minima Moralia* (1951) *(Minima moralia)*[5]
- *Negative Dialektik* (1966) *(Dialéctica negativa)*[6]

---

[1] *Dialectica de la Ilustración fragmentos filosoficos* Madrid, Trotta, 1994
[2] *Eclipse of Reason,* Nueva York 1947
[3] *Teoria critica,* Barcelona, Barral Editores 1973
[4] *Filosofía de la nueva musica,* Buenos Aires, Sur 1966
[5] *Minima moralia* Madrid Taurus, 1987
[6] *Dialectica negativa* Madrid, Taurus, 1992

1.1. *La Teoría Crítica*

La corriente filosófica de la Escuela de Fráncfort aparece en el marco de un instituto de investigación en *ciencias humanas* y de elaboración de una teoría de la sociedad. La expresión «teoría crítica», que designa el método preconizado por la Escuela de Fráncfort, subraya que el análisis teórico de la sociedad no puede limitarse a la mera comprobación y descripción pasivas. La teoría social no debe someterse al ideal positivista-objetivista ni al principio de la neutralidad axiológica de la ciencia en general. ¿Por qué?

Porque la teorización —el estudio y el análisis teóricos— es una actividad del pensamiento o de la razón que inspira un ideal propio, ideal que el mundo histórico concreto no realiza. La sociedad está llena de irracionalidades, de injusticias, no reinan en ella la libertad y la transparencia. Por tanto, puesto que la realidad no es racional, la razón no puede conformarse con reflejarla y el investigador en ciencia social no puede contentarse con un ideal contemplativo en donde refugiarse en una objetividad neutra, a la vez indiferente y dominante, que conserva lo real y lo perpetúa sin ningún cambio.

La teoría social debe evaluar de manera crítica la sociedad que analiza en función de ciertos valores, que son los de la razón universal y libre. Esta crítica que juzga, por ejemplo, el grado de libertad que permite a sus miembros una sociedad dada, tiene un efecto emancipador y progresista. Al menos ésa es la preocupacion y la esperanza de quienes sostienen la teoría crítica y no distinguen entre ciencia social y filosofía social.

La asociación de ciencia y filosofía en el estudio teórico y crítico de la sociedad es característica del marxismo. Pero las sociedades comunistas (estalinistas) muestran claramente que los efectos emancipadores de la crítica nunca son seguros. La historia es el resultado de una confrontación entre el mundo y el pensamiento que trabaja y lucha por racionalizar el mundo. El triunfo de la razón, contrariamente a lo que quisiera hacernos creer la filosofía de la historia inspirada en Hegel o en Marx, no está en absoluto garantizado.

1 2 *Crítica de la racionalidad instrumental*

1 2 1 ¿Qué es la racionalidad instrumental?

La razon instrumental es la razón que define los *medios* para alcanzar un fin dado Se interesa exclusivamente por los instrumentos o herramientas y calcula el camino más eficaz para lograr un objetivo determinado

La racionalidad instrumental, que el hombre que trabaja y actua ha utilizado siempre, ha encontrado su expresión culminante en nuestra civilizacion *tecno-lógica* Ésta expresa perfectamente los dos aspectos de la racionalidad instrumental

- el reino de la *lógica* y del *formalismo* el pensamiento logico formal determina los medios conceptuales, los encadenamientos necesarios para establecer una verdad Es operatoria, calculadora y establece relaciones estrechas con las matemáticas Es el aspecto *teórico* de la racionalidad instrumental, ya criticado por Husserl, quien denunciaba su alejamiento de la subjetividad y del mundo de la vida *(Lebenswelt)*,
- el reino de la *técnica* la actividad tecnica determina los medios *físicos* eficaces con el fin de realizar concretamente un objetivo El aspecto *práctico* de la razón instrumental es lo que reduce la acción humana al trabajo técnico organizado

La Escuela de Fráncfort no niega la utilidad y la necesidad de la racionalidad instrumental Forma parte de la condición humana Razonar y actuar eficazmente, inventar herramientas e instrumentos, determinar la vía más segura y más rápida con vistas a un resultado, trabajar y organizar todo eso es indispensable en un mundo que no es un paraiso La supervivencia de la humanidad tiene este precio Pero la simple y pura supervivencia no basta para definir una vida verdaderamente *humana* Garantizar las condiciones de la supervivencia no dice nada acerca del sentido de la vida ni de los fines de la existencia Ahora bien, los representantes de la Escuela de Fráncfort comprueban que hoy en día la razón y la actividad instrumentales se han extendido a tal extremo que ya no dejan espacio a otras formas de pensamiento y de acción

1 2 2 La razón instrumental totalitaria

En la civilización tecnológica, ya de régimen capitalista, ya socialista (comunista), la razón instrumental se ha convertido en el punto dominante y englobante que ignora o desprecia todo lo que queda bajo su control ¿Cómo hemos llegado a eso?

– *La Ilustración invertida*

Horkheimer y Adorno publican la *Dialektik der Aufklarung* apenas terminada la Segunda Guerra Mundial e intentan comprender ese escándalo de la razón y de la historia ¿cómo ha podido la modernidad engendrar la barbarie, precisamente la modernidad, que se inauguró bajo el signo de la Ilustración *(Aufklarung)*, el progreso, la emancipación, el combate civilizador contra los oscurantismos, las servidumbres y las alienaciones? La explicación propuesta es dialéctica la razón emancipadora, idealista y crítica de la Ilustración se habría invertido en su contrario Pero la dialéctica de la teoría crítica es más pesimista que la de Hegel o la de Marx la inversión de la tesis en antítesis no tiene asegurada una próxima síntesis En lugar de esperar o de creer en el determinismo de la historia, más vale tratar de explicar la causa precisa de la inversión

Y el análisis descubre el mal en el punto de partida mismo de la modernidad El ideal de ésta, tal como lo definieran F Bacon y R Descartes, era lograr que el hombre llegara a ser «dueño y señor» de la naturaleza Se trataba de un ideal de *dominación, apropiación y explotacion* que instrumentaliza la naturaleza al servicio del hombre Al depositar toda su energía en este proyecto, la razón moderna se ha concebido a sí misma, en el plano teórico y en el práctico, cada vez más exclusivamente como *señorío* y *dominación* Ser racional se convirtió en sinónimo de analizar, organizar, manipular, controlar, determinar los medios eficaces y seguros, los medios más económicos y productivos Desgraciadamente, al universalizarse, este enfoque que originariamente apuntaba a los objetos naturales terminó por incluir en su consideracion a los sujetos humanos y la sociedad en su conjunto Para explotar la naturaleza hacen falta conocimientos seguros y técnicas, pero también hombres que pongan en funcionamiento unos y otras Es menester organizar la división del trabajo humano de la manera más eficaz Esta organización implica jerarquias, la dominación del hombre por el hombre y, en definitiva, la objetivación y la instrumentalización del ser humano En la sociedad comunista, que lo ha apostado todo al desarrollo de la técnica y

a la llamada organización racional de la sociedad —la planificación—, el ideal moderno ha caído en la burocracia totalitaria, completamente irracional e ineficaz Pero un totalitarismo semejante, cuando no idéntico, es el destino de la civilización norteamericana-occidental productora de una cultura de masa, estandarizada, negadora del individuo, incapaz de cuestionarse y que concede libertades aparentes que no amenacen la permanencia del sistema

– *Tecnocracia y decisionismo*

Lo característico de la razón instrumental es que sólo versa sobre el calculo de los medios Se trata de una delimitación sensata mientras no aspire a reducir a ella *toda* la razón, como si ésta *sólo* pudiera ocuparse legítimamente de los medios El triunfo de la razón instrumental es peligroso porque excluye la razón de discursos y prácticas que no versan sobre los medios, sino sobre los fines, los valores, las elecciones y las decisiones Si se confina la razón a la cuestión de «cómo realizar», ¿qué instancia definirá *qué debemos realizar y por qué?*

El problema no es evidente de inmediato porque, en gran parte, la civilización tecnológica cree desarrollarse como continuación de los ideales modernos Estos vestigios ya inertes de valores y de finalidades otrora muy vivas y que para imponerse tuvieron que vencer poderosas resistencias irracionales y oscurantistas, sirven hoy de coartada al sistema Se acepta como evidente que el desarrollo tecnológico tiene por finalidad el progreso humano y que fuera de él no hay salvación La verdad es que en una civilizacion tecnológica ya no queda espacio para discutir racionalmente sobre los fines y los valores

El reino de la racionalidad instrumental como único ejercicio reconocido de la razón tiene consecuencias capitales para la política en la sociedad en que se ha instalado Atrapa a la sociedad en la tenaza de la *tecnocracia* y del *decisionismo,* que dejan sin contenido la discusión pública

Por una parte, los fines y los valores, al no poder ser discutidos racionalmente, quedan abandonados a la arbitrariedad de *decisiones* irracionales, efectos de deseos y de intereses particulares de quienes tienen *poder* para imponerlos Y este poder dependerá, en una proporción muy considerable, de la capacidad técnica de la que dispongan quienes intentan imponer su voluntad La racionalidad instrumental, por tanto, puede ser puesta perfectamente al servicio de la sinrazón y de desembocar eventualmente en la destrucción de toda razón Pensemos en la Segunda Guerra Mundial, fruto de la desviación de la razón instrumental por la barbarie nazi

Por otro lado, el reino de la razón instrumental, al legitimar a sus principales depositarios y dejar de lado todo debate sobre los fines y los valores, tiende a descargar en los tecnólogos (los científicos y los expertos técnicos) la responsabilidad de todas las decisiones relativas a la sociedad La tecnocracia que de ello resulta no tiene en principio otra finalidad que la de preservar y desarrollar el buen funcionamiento del sistema, es decir, prestar cada vez más oídos a la razon instrumental y acumular los medios eficaces de producción, de control, de predicción y de manipulación De esta manera, la extensión ilimitada del poder técnico sobre las cosas y sobre los individuos cosificados termina siendo el único sentido de la sociedad tecnocrática

Más en general, la sociedad tecnocrática se siente tentada de pedir a los expertos que resuelvan todas las cuestiones —sociales, económicas, políticas— que se presenten, incluidas las relativas a los fines y los valores, para los cuales, en principio, no tienen ninguna competencia particular Esta tendencia conduce a la despolitización de los ciudadanos en sociedades que, aunque democráticas, se someten al consejo de expertos y de técnicos ante toda elección

1 3 *Marcuse y la crítica de la sociedad tecnológica*

Nacido en Berlín en 1898, Herbert Marcuse estudia bajo la dirección de Heidegger antes de inclinarse por el marxismo y la Escuela de Fráncfort En 1934 emigra a Estados Unidos, donde primero es reconocido como especialista en marxismo soviético y donde enseñará hasta su muerte (1979) En el curso de los años 60 y 70 adquiere celebridad internacional como principal figura intelectual de la protesta estudiantil Profeta de la Revolución, no cree ya en la fuerza subversiva de los trabajadores, integrados en el sistema capitalista tecnocrático, sino en la de las «nuevas izquierdas», que reunían a todos los marginados y críticos radicales de la sociedad norteamericana (minorías diversas, negros, estudiantes e intelectuales, *hippies*), todos los cuales se oponían por igual a la guerra de Vietnam Las dos obras más representativas de Marcuse en tanto filósofo revolucionario son

- *Eros and Civilization A Philosphical Inquiry into Freud* (1955) *(Eros y civilización)*[7]

---

[7] *Eros y civilizacion,* Barcelona, Seix-Barral, 1976

- *One-dimensional Man Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society (El hombre unidimensional)*[8]

1 3 1 La tecnología, el principio de realidad y el principio del placer

Cercano en este punto al psicoanalista Wilhelm Reich, Marcuse intenta articular nociones tomadas del freudismo y del marxismo Encuentra en Freud la oposición entre el principio de realidad y el principio del placer, y en Marx, la posibilidad *tecnológica* de superarla

Para sobrevivir en un mundo que no es un edén, el hombre debe respetar el principio de realidad y, en la mayoría de los casos, renunciar a la satisfacción inmediata de sus necesidades y de sus placeres La necesidad de la lucha, el trabajo y la organización obliga al individuo a dominar sus instintos y sus deseos, a la vez que requiere el control social La historia de la humanidad es la historia de la subordinación del principio del placer (tendencia a la satisfacción inmediata) al principio de realidad (que pospone la satisfacción) En este marco se desarrollan las técnicas

Sin embargo, Marcuse piensa que en las sociedades industriales avanzadas, el nivel tecnológico alcanzado permitiría poner fin a esta subordinación y a la represión de los instintos y los deseos que la misma implica La automatización y la productividad técnicas son tales que el trabajo debería considerarse marginal o residual El desarrollo tecnológico habría de desembocar sin demora en una sociedad de placer, en una existencia liberada y pacificada, lúdica y feliz, sin represión, control ni dominación

1 3 2 Del principio de realidad al principio del rendimiento

La crítica fundamental que dirige Marcuse a la sociedad capitalista es la de haber desviado la tecnología de su finalidad auténtica, que es la liberación del ser humano Cuando sería posible eliminar la mayoría de las compulsiones del principio de realidad, el capitalismo las mantiene y las sustituye por el principio del rendimiento, en provecho máximo de una pequeña minoría Agitando el señuelo de un nivel de vida material cada vez más elevado y la necesidad de la competencia universal, el capitalismo tecnocrático prosigue

[8] *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1995

por la misma senda de la dominación y de la explotación de la naturaleza y del ser humano en provecho de algunos individuos

> La fuerza de la tecnología, que podría ser liberadora —gracias a la instrumentalización de las cosas—, se ha convertido en un obstaculo para la liberalización, debido a la instrumentalización de los hombres *(El hombre unidimensional)*

La democracia a la norteamericana no es, en realidad, más que un «totalitarismo dulce y sutil» —el del *Welfare State* (Estado del bienestar)—, que no tolera la libertad sino en la medida en que no exceda el sistema de esta suerte, el consumidor, con la condición de someterse a las exigencias de un trabajo eficaz y productivo, podrá elegir entre una variedad cada vez más amplia de productos estandarizados

La integración sin resto (o casi) de todas las fuerzas revolucionarias peligrosas en el sistema se asegura con estos dos factores

- la *desublimación represiva* reduce la energía erótica —el deseo polimorfo e infinito— a la sexualidad cuya liberación no amenace el sistema materialista de la sociedad capitalista,
- la *tecnología social* la sociedad entera es un sistema complejo, pero funcional, en el cual cada individuo o cada grupo ocupa un lugar y desempeña un papel determinado, el conjunto está perfectamente organizado y controlado, de tal suerte que las disfunciones son desactivadas de inmediato

La razón tecnológica reina concretamente en la sociedad industrial, bajo sus apariencias democráticas es fundamentalmente totalitaria, pues se aplica tanto a los seres y a las instituciones como a la naturaleza

> La tecnologia permite instituir formas de control y de cohesión social a la vez nuevas, mas eficaces y mas agradables *(El hombre unidimensional)*

Como se ve, con Marcuse la racionalidad instrumental adquiere nueva identidad y nueva concreción coincide con el extraordinario desarrollo de la tecnología en todas sus formas Estas técnicas, lejos de ser neutras, están impregnadas de política, pues mantienen y consolidan el sistema capitalista Tal como se la ha utilizado hasta ahora, la tecnología está al servicio de la dominación y de la explotación, no es liberadora, sino represiva y totalitaria

1 3 3 El pensamiento y la filosofía unidimensionales

El pensamiento adaptado a la democracia tecnológica y capitalista es positivo y realista. Es un pensamiento *sin trascendencia ni distancia,* que no trata de superar el orden existente. Le falta la dimensión vertical que empuja a la ruptura y a la impugnación radicales. Este pensamiento es conformista, integrador y sólo reconoce problemas técnicamente solubles. Su crítica se ejerce en el interior del sistema, horizontalmente, en el sentido de la continuidad. Al identificar el tipo de filosofía que corresponde a este espíritu, que floreció en el siglo XX en el mundo anglonorteamericano, Marcuse señala principalmente al operacionalismo de Bridgman, el neopositivismo y la filosofía analítica y linguística. Todas estas corrientes están desprovistas de fuerza crítica: o bien comparten el espíritu funcionalista y tecnocrático que reduce toda significación (concepto) a funciones y procedimientos, o bien se conforman con describir el estado de cosas existente sin ninguna voluntad de cambio en ellas. Marcuse cree encontrar en Wittgenstein la expresión culminante de esta miseria filosófica que identifica el sentido con el uso comprobado y que rechaza todo pensamiento que no sea descriptivo y conservador. La cumbre se alcanza en el positivismo terapéutico, con el que a veces se ha asociado a Wittgenstein. Esta corriente (anti)filosofica describe la filosofía que critica, niega, rechaza y supera, como una enfermedad cuyo tratamiento fuera de naturaleza linguística. El filósofo debería dejar de utilizar el lenguaje de manera disfuncional y causante de sufrimiento. Debe volver al uso corriente y al sentido común que lo acompaña. En el seno de estos, las cuestiones especulativas y críticas radicales se disolveran por sí mismas. Marcuse pregunta quién es el enfermo. ¿El intelectual que critica y rechaza el orden impuesto o la sociedad que lo impone y lo acepta? A él no le cabe duda de que el enfermo es el sistema, profunda y globalmente inhumano e inaceptable, ni de que lo que hay que cambiar es la sociedad. Las críticas de Marcuse no carecen de interés, incluso cuando se cierren por completo a la radicalidad y el potencial desconstructor de la práctica filosófica del segundo Wittgenstein.

1 3 4 El ‹Gran Rechazo› y la Revolución

Marcuse piensa que el sistema (la sociedad tecno-capitalista) no es reformable y reconstruible parte por parte y progresivamente. El espíritu de reforma progresiva forma parte del sistema, es un espí-

ritu técnico y unidimensional Únicamente el rechazo global del sistema es portador de esperanza y de cambio El Gran Rechazo es un llamamiento a la Revolución Marcuse quiere una ruptura, una «catástrofe», que derroque el régimen técnico-político reinante, marcado por el signo de la dominación Quiere un cambio *cualitativo* global que concierna a la vez a la sociedad, el pensamiento, la ciencia y la técnica Él canta a *otra* razón

La evocación de esta «otra vida en la Tierra» es muy vaga Habla de una «existencia apaciguada», de un mundo del que habría desaparecido la dominación y la explotación, en el que la ciencia y el arte, la técnica y la naturaleza, el individuo y la sociedad se reconciliarían En este mundo en el que la «desublimación represiva» habría dejado paso a la «sublimación no represiva», fuente de una erotización generalizada de la vida, el principio del placer se expandiría sin freno ni consecuencias destructoras, la existencia sería lúdica y creadora

En estas evocaciones de un romanticismo tan generoso como exento de realismo, Marcuse valoriza el sueño, la imaginación, el juego, el arte, todo lo que se opone a la seriedad de lo positivo Su utopía es vaga y fundamentalmente negativa sabe qué rechaza y critica, pero no tiene plan preciso ni garantía respecto de ese *otro* mundo que él convoca De esta suerte, Marcuse se mantiene fiel a la teoría crítica que preconiza el pensamiento *negativo* Ninguna filosofía auténtica puede no ser negativa, pues proviene del antagonismo entre el pensamiento y la realidad El Gran Rechazo y el llamamiento a la Revolución son las expresiones radicales de este antagonismo

LECTURAS SUGERIDAS

AMBACHER, M , *Marcuse et la critique de la civilisation américaine,* París, Aubier (Outre-monts, 11), 1969

ASSOUN, P L , *L'Ecole de Francfort,* París, PUF (Que sais-je?, 2354), 1990

MARCUSE, H , *El hombre unidimensional,* Barcelona, Planeta-Agostini, 1995

RAULET, G , *Herbert Marcuse, philosophie de l'emancipation,* París, PUF (Philosophies, 39), 1992

WIGGERSHAUS, R , *L'Ecole de Francfort histoire, développement, signification,* trad de L Deroche-Gurcel, Paris, PUF (Philosophie d'aujourd'hui), 1993

- Las filosofías tradicionales y las contemporáneas son conservadoras
- El conocimiento no es desinteresado
- Subordinar el trabajo y la actividad tecnocientífica a la interacción comunicacional
- No hay razón ahistórica ni alingüística
- Todo lenguaje es racional
- Una nueva utopía la Sociedad de la Comunicación Universal Emancipada
- Una nueva moral la ética de la discusión

PALABRAS CLAVE

• argumentación • cientificismo • comunicación • consenso • crítica ideológica • democracia • derechos del hombre • discusión • emancipación • espacio público • ética procedimental • expertocracia • hermenéutica • interacción • intereses del conocimiento • lenguaje • política • racionalismo • razón • sociedad de comunicación • tecnocracia • teoría crítica • trabajo • universalidad

A pesar de diferencias a veces considerables entre ellos, hay una gran afinidad de concepción general entre Karl Otto Apel y Jürgen Habermas.

Uno y otro asumen la herencia de la Teoría Crítica, pero atenúan su aliento fundamentalmente negativo y revalorizan en ella los recursos constructivos, afirmativos, incluso fundadores (Apel) de la Razón. Uno y otro prolongan la *Aufklärung* (Kant, la filosofía de la Ilustración), tratando de integrar el materialismo histórico (Marx), el psicoanálisis (Freud), la hermenéutica (Heidegger, Gadamer) y, sobre todo, la filosofía del lenguaje (Wittgenstein), en un racionalismo renovado y complejo

K. O. Apel (nacido en 1922) enseña en Fráncfort a partir de 1972 En 1973, bajo el título *Transformation der Philosophie (La transformación de la filosofía)*[9], reúne una gran cantidad de artículos importantes que permiten seguir su evolución filosófica desde la hermenéutica hasta una posición trascendental de inspiración kantiana que ha asimilado el «giro linguístico» Señalemos también:

---

[9] *La transformación de la filosofía,* Madrid, Taurus, 1985

- *Die «Erklaren / Verstehen» - Kontroverse* (1979)[10]
- *Diskurs und Verantwortung* (1988)[11]

Nacido en 1929, J Habermas, a la vez filósofo y sociólogo, tiende a una articulación crítica interdisciplinaria de la filosofía y de las ciencias humanas Su tesis fue publicada con el título *Strukturwandel der Oeffentlichkeit* (1962) *(Historia y crítica de la opinión pública)*[12] ‹Offentlichkeit› significa el espacio público en cuyo seno se constituye la opinión pública Esta primera obra pertenece al mismo tiempo a la ciencia política, la historia, la sociología y la filosofía Después de haber sido asistente de Adorno, Habermas enseña primero en Heidelberg (junto a Gadamer), y luego, a partir de 1964, en Fráncfort Como en el caso de Marcuse, le darán celebridad los movimientos estudiantiles de izquierda de los años 60 Sin embargo, sus exigencias de racionalidad lo llevan a criticar los excesos y la falta de seriedad de la protesta, que entonces se vuelve contra él De esta suerte, en la década de los 70, Habermas será blanco a la vez de ataques de la izquierda y de la derecha También abandonará por unos años la Universidad de Fráncfort para dirigir el ‹Instituto Max Planck de Investigación sobre las condiciones de existencia del mundo científico y técnico› En mayor medida aún que K O Apel, Habermas prolonga y renueva la inspiración de la Teoría Crítica concentrándose en la crítica de las ideologías (especialmente filosóficas) Esta fidelidad se expresa más netamente en sus escritos anteriores a 1970, como

- *Erkenntnis und Interesse* (1968) *(Conocimiento e interés)*[13]
- *Technik und Wissenshaft als «Ideologie»* (1968) *(Ciencia y técnica como «ideología»)*[14]

Luego se consagró a una gran filosofía de la comunicación, considerada en sus dimensiones epistemológicas y éticas Así, a partir de los años 80 se impondrá la noción de una nueva ética llamada «comunicativa› o ‹procedimental», ética ‹del discurso» o incluso ‹de la discusión», a la que también está estrechamente ligado el nombre de K O Apel En 1981, Habermas publica una verdadera suma en dos volúmenes *Theorie des kommunikativen Handelns (Teoría de la acción comunicativa)*[15]

---

[10] Frankfurt, Suhrkamp 1979

[11] *Diskurs und Verantwortung Das probleme des Ubergangs zur postkonventionelen moral* Frankfurt, Suhrkamp, 1990

[12] *Historia y critica de la opinion publica,* Barcelona G Gili, 1982

[13] *Conocimiento e interes* Madrid, Taurus 1992

[14] *Ciencia y tecnica como «ideologia»,* Madrid, Tecnos 1992

[15] *Teoria de la accion comunicativa,* 2 vols , Madrid, Taurus, 1987

2 1 *Rechazo del conservadurismo acrítico de la filosofía*

La denuncia del conservadurismo filosófico apunta tanto a la tradicion como a la actualidad

– *La filosofía tradicional*

Se pretende ‹teórica», pura›, a-histórica y a-linguística es *pensamiento* de una verdad eterna, universal y definiiva Esta pretensión filosófica de la universalidad (lo propio de la Razón) es legítima en sí misma El error o la ilusión consiste en actuar como si en la sociedad histórica concreta estuvieran dadas ya las condiciones reales para que la universalidad del discurso humano sea efectiva y no haya nada mas que esperar Por esta razon, a lo largo de la historia de la filosofía no han dejado de oponerse los *monólogos* teóricos de los filósofos, todos los cuales aspiran a la verdad universal, es decir, aceptada por todos los hombres Su desprecio de las condiciones sociales (políticas, económicas, psicológicas) reales de la comunicación de la palabra, o su indiferencia respecto de ellas, no han estimulado precisamente el progreso social hacia una auténtica universalidad del discurso La filosofía tradicional, por tanto, sería sociopolíticamente conservadora en relación con la sociedad existente, a la que no se preocupa por hacer progresar Cree equivocadamente que refleja una verdad universal superior a la que todos los hombres podrán adherirse de inmediato, cuando esa universalidad es en realidad el fin o el ideal que la humanidad debe esforzarse por alcanzar históricamente

En lo que concierne a la *filosofía contemporánea,* la crítica de sus implicaciones conservadoras y no progresistas se orienta en dos direcciones las filosofías que suscriben el objetivismo de las ciencias exactas y las filosofías que se pierden en el subjetivismo contextualista e historicista

– *Positivismos y cientificismos*

Su característica es la negación del sujeto en beneficio del objeto y de la objetivacion La única universalidad, la única racionalidad, sería objetiva y producida por las ciencias exactas y de la naturaleza o por el método de estas ciencias aplicado al mundo humano (individuos, sociedad, historia, cultura), que, de esta suerte, no se trataría de comprender, sino de objetivar, explicar y cuantificar Los positivismos y los cientificismos identifican abusivamente la univer-

salidad científica (la sociedad de los sabios) con la universalidad de los hombres (la humanidad) Al obrar de esta manera, niegan la humanidad —la subjetividad capaz de reflexión y de libertad— en beneficio del único objeto (la naturaleza, la materia) y de su dominación Al considerar que todo problema (incluido el «humano») debe ser tratado tecnocientíficamente, se acomodan, en el terreno político, a una tecnocracia o una expertocracia, es decir, a la «elite» que decide y a la que no le preocupa la emancipación universal de la sociedad, sino únicamente su propia reproducción y aumento de saber y de poder objetivos Esta elite no pretende conducir a cada uno de sus miembros a la toma de conciencia de su libertad y a la expresión de su autonomía sin compulsiones, sino regular la sociedad como una megamáquina perfectamente funcional hasta en sus menores engranajes individuales La sociedad tecnocrática —no democrática— es represiva, dominadora y conservadora En ella, el sujeto se reduce a una oligarquía (la elite tecnocrática) que gobierna en nombre de una verdad que es la del objeto y no la del ser humano, una verdad que también permite a esa oligarquía asegurar cada vez más su poder

> El fantasma cibernético de una auoestabilizacion de las sociedades [ ] lleva al extremo, de un modo utopico negativo, vagas hipotesis básicas de la conciencia tecnocrática *(Ciencia y técnica como «ideologia»)*

El título mismo, *Ciencia y técnica como «ideología»*, denuncia ya la deriva cientificista y tecnicista de la sociedad y del pensamiento

– *Fenomenología, hermenéutica y filosofías linguísticas*

El segundo frente filosófico contemporáneo acusado de conservadurismo es más heterogéneo Reúne las corrientes fenomenológicas, hermenéuticas y linguísticas, que critican los positivismos y los cientificismos, pero sin tomar contacto con un pensamiento progresista Los blancos ejemplares de la crítica son Heidegger y Wittgenstein

Heidegger, junto con Gadamer, es representativo de la fenomenología-hermenéutica, preocupada exclusivamente por preservar y enriquecer la diversidad de las interpretaciones del mundo y de la historia Descubrir e inventar siempre nuevas perspectivas y descripciones, sentidos diferentes, sin emitir juicio, es decir, sin pretender comprender *mejor* ni establecer una jerarquía entre las visiones del mundo y los valores, conduciría al relativismo (historicismo, culturalismo, etnologismo, contextualismo) y al escepticismo Semejante

actitud, típica de un cierto posmodernismo, implicaría una ruptura con el espíritu de la *Aufklarung* (la Ilustración) que afirmaba sobre todo la superioridad y la universalidad de la razón occidental, en detrimento de concepciones míticas o religiosas que se consideran oscurantistas La deriva de Heidegger hacia una «Historia del Ser», que rompe con todo humanismo progresista en provecho de una suerte de remitologización, y la idea gadameriana de un «Diálogo de la Tradición» en el que los individuos no son más que sus vectores, estimulan el retorno a un fatalismo Desaparece la confianza en la razón y en la capacidad de los hombres para *hacer* su futuro de una manera cada vez más reflexiva y libre en lugar de padecerlo El error político de Heidegger, que en un tiempo apoyó el nazismo (y sus creencias antihumanistas), sería una consecuencia extrema del abandono de la fe de la Ilustración en la perfectibilidad histórica y universal del hombre por el hombre La hermenéutica ‹posmoderna› piensa respetar mejor la alteridad si no ambiciona otra cosa que comprender siempre *de otra manera* Pero esta hermenéutica descriptiva es conservadora y carece de capacidad crítica no tiene ni criterio ni arma para condenar lo que se sintiera tentada a considerar como una interpretación indebida o injusta o una forma de vida inaceptable Por tanto, es preciso reintroducir en la actividad hermenéutica una dimensión *normativa* y negar que todos los *sentidos sean válidos* Esta capacidad ética de juzgar, y no meramente de comprender, sólo puede venir de la razón

Análoga crítica merece la filosofía analítica del lenguaje, particularmente Wittgenstein Esta vez, las exigencias críticas de la razón se disuelven en la descripción de «juegos de lenguaje-formas de vida» Esta descripción, que consiste sobre todo en reducir los enunciados metafísicos a frases no problemáticas del lenguae ordinario, sería la única actividad filosófica legítima La pretensión normativa de la filosofía (de la razón) de desprenderse del lenguaje ordinario y del sentido común para criticarlos y sustituirlos por un discurso más válido (más verdadero, más justo, más coherente) es condenada por ilusoria y enfermiza Las consecuencias conservadoras en el terreno socio-político son aquí más evidentes todavía que en la corriente de la fenomenología-hermenéutica

En todos los casos, se tratará de reafirmar la legitimidad de la razón, aunque reconociendo que no escapa al lenguaje ni a la historia

2 2 *El trabajo, la interacción y los intereses del conocimiento*

En sus obras de 1968, J Habermas prolonga y renueva la crítica, central desde los comienzos mismos de la Escuela de Fráncfort, de la reducción de toda razón a la racionalidad instrumental, que ha llevado a cabo la tecnología y la ideología tecnocrática o expertocrática Esta reducción se acepta cada vez más como una evidencia indiscutible, una suerte de nuevo sentido común Su crítica se articula en dos momentos esenciales

- la afirmación de que la razón tecnocientífica no es neutra ni desinteresada y la clara revelación de los intereses del conocimiento,
- la distinción de dos actividades humanas fundamentales el trabajo y la interacción

En general, esta crítica consiste en volver a arraigar la racionalidad tecnocientífica en el sujeto humano (colectivo e histórico), portador de una razón más amplia que la mera racionalidad instrumental Así, la teoría del conocimiento o la epistemología postulan una antropología

Los tres intereses del conocimiento

Habermas distingue tres tipos de saber articulados con tres intereses distintos

- las ciencias *empírico-analíticas* (ciencias exactas, de la naturaleza, experimentales), cuyo interés o finalidad es de índole *técnica*, es decir, de produccion segura, control, dominio, manipulación,
- las ciencias *histórico-hermenéuticas* (ciencias ‹humanas›, *Geisteswissenschaften, Humanities)*, cuyo interés o finalidad es de índole *práctica*, es decir, de comprensión, de entendimiento intersubjetivo,
- las ciencias *críticas* (teoría crítica, psicoanálisis, crítica ideológica), cuyo interés o finalidad es de índole *emancipadora*, es decir, de liberación, de autonomización de las personas

Los dos primeros intereses encuentran su sentido ultimo en el tercero teóricamente, el dominio objetivo y la comprensión interindividual deben estar al servicio de una toma de conciencia indivi-

dual cada vez más amplia de la autonomía de cada uno en tanto persona (ser racional y libre en el sentido de Kant) Las ciencias empírico-analíticas permiten, gracias al dominio tecnico, liberar a los individuos de las servidumbres, azares y determinismos causales ligados a su condición de seres materiales, biopsíquicos Las ciencias críticas apuntan a liberar a los individuos de compulsiones, sometimientos y condicionamientos que no tienen origen en la naturaleza, sino en la humanidad misma Por tanto, se trata de trabajar para la emancipación respecto de todo lo que constiuye un obstáculo a la autonomía personal, ya desde fuera (instituciones socio-políticas y jurídicas injustas, dogmáticas, represivas), como desde dentro (interiorización —por el individuo— de condicionamientos sofocantes derivados de su educación familiar y de su socialización, como un «superyó› tiránico o creencias que impiden la expansión personal) Estas estructuras (Habermas habla de «símbolos disociados») se imponen al individuo de manera ‹cuasi-causal» (determinista, compulsiva y poco o nada consciente) Pero se las puede disolver o corregir gracias a la toma de conciencia, la reflexión crítica y la discusión esclarecida, mediante un trabajo simbólico (del lenguaje) cuya elaboración más elaborada es la que ofrece el psicoanálisis

Los intereses del conocimiento son intereses de la razón y, por tanto, de la humanidad en general Son antropológicos y universales El pensamiento de Habermas despliega una antropología filosófica

El trabajo y la interacción

La crítica habermasiana de la racionalidad tecnocrática y, más allá aún, de toda compulsión o dominación alienantes, también adopta la forma de una descripción de dos tipos de actividades humanas fundamentales

- el *trabajo* este término designa toda actividad instrumental, es decir, toda utilización de medios con vistas a la realización de un fin El fin es exterior a esta actividad, que en él tiene su término el fin está dado, nunca se le cuestiona El gran sociólogo e historiador Max Weber (1864-1920), que influyó profundamente en la reflexión filosófica sobre las ciencias humanas, ha analizado detenidamente esta actividad como ‹racional en referencia a un fin» Las ciencias empírico-analíticas sólo pertenecen a esta forma de actividad, la técnica
- la *interacción* este término designa la actividad comunicativa, linguística o simbólica, es decir, mediatizada por signos

> No opera entre el sujeto y el objeto (como el trabajo), sino entre los sujetos. Presenta dos aspectos complementarios, que corresponden al segundo y al tecer tipo de saberes con sus intereses propios de comprensión-entendimiento y de emancipación.

Trabajo e interacción se introducen como estructuras antropológicas irreductibles.

> No es posible hacer remontar la interaccion al trabajo ni hacer derivar el trabajo de la interaccion. *(Ciencia y técnica como «ideología»)*

En sí mismo, el trabajo —actividad técnica— no tiene sentido. El sentido viene de la interacción. Ésta es lenguaje, pero lenguaje como *logos*, que es lo propio del hombre. El logos designa al mismo tiempo el lenguaje y la razón, esto es, la exigencia de universalidad, de comunicación ilimitada y libre que acompaña al lenguaje. La idea de que la exigencia racional y universal de emancipación se plantea junto con la estructura misma del lenguaje o de la comunicación será cada vez más central en la filosofía de la segunda generación de la Escuela de Fráncfort.

2.3. *La razón en el lenguaje y la sociedad de comunicación*

2.3.1. Crítica del monologuismo del pensamiento clásico

La conciencia y la razón que Apel y Habermas quieren promover, al reconocer su historicidad y su naturaleza lingüística, no son la razón y la conciencia metafísicas e idealistas de un Descartes o incluso un Kant. La razón moderna clásica es intemporal y no verbal, es pensamiento puro, sustancia espiritual fuera del tiempo y el espacio. Su buen uso (véanse las «reglas del método») lleva a verdades definitivas cuya adquisición y validación no exigen en absoluto que los individuos discutan entre sí para ponerlas a prueba. Según Descartes, la ciencia y la verdad se desarrollan como un *monólogo* deductivo, necesario, evidente. Apel denomina «solipsismo metódico» a esta actitud filosófica que pratica la mayor parte de los filósofos de la tradición y, de modo paradigmático, Descartes. Procede de la ilusión de la anterioridad y la independencia del pensamiento con respecto al lenguaje. Ahora bien, el pensamiento no es otra cosa que un monólogo interior que presupone el aprendizaje del lenguaje. No hay pensamiento ni razón sin lenguaje y éste es in-

trínsecamente comunicación, diálogo, intercambio social Como lo ha mostrado Wittgenstein, el lenguaje radicalmente «privado» es un mito, el lenguaje es fundamentalmente intersubjetivo, público

2 3 2 De la racionalidad insoslayable del lenguaje

En consecuencia, no hay razón que no sea verbal Pero, tal como lo expresaba ya el antiguo término *logos*, la recíproca es igualmente verdadera tampoco hay lenguaje que no sea racional

Todo pensamiento es enunciado, todo enunciado es comunicacion e implica una reivindicación, una exigencia de reconocimiento la de su *validez*, que la mayor parte de las veces se presenta como pretensión de ser aceptado como *verdadero* Esta pretensión es radical en principio, debe poder ser reconocida por cualquiera que comprenda el enunciado La pretensión de validez o de verdad es de alcance universal La dimensión racional de todo discurso está en esta pretensión del reconocimiento universal

Pero el reconocimiento de la razón activa en toda comunicación se explicita de distinta manera según el tipo de discurso En la práctica de la *argumentación*, es decir, en el *debate* o en la *discusión*, aparece con la máxima claridad Hoy en día, ser racional es practicar la discusion argumentada más abierta y más libre posible A partir de ahí, la racionalidad es comunicativa

Para K O Apel, la argumentación es un «hecho último e insoslayable» Afirmar lo contrario lleva a una autocontradicción pragmática Ésta no pertenece al tipo lógico «Afirmo a la vez A y no A», sino a este otro «Afirmo no A y para eso debo presuponer A› Así hacen todos los relativismos, escepticismos o irracionalismos que, en el momento mismo en que niegan expresamente toda verdad, la reclaman implícitamente para su propia tesis

Contrariamente a lo que pretende K Popper, no habría, con anterioridad a la práctica de la razón, una elección radical, arbitraria, a favor o en contra de ella Para poder escoger es preciso ser capaz de representarse (pensar, enunciar) las ramas de la alternativa, es decir, *disponer de un lenguaje* y postular la razón activa en toda palabra Por otra parte, la afirmación de Popper es una *tesis* que, como tal, puede ser discutida y debe poder ser apoyada Por tanto, no hay lugar pensable (concebible sin contradicción) al margen del campo de la argumentación

2 3 3 La Sociedad de la Comunicación Universal Emancipada

Apel ha querido precisar las *condiciones necesarias, trascendentales,* de todo discurso o comunicación Son al mismo tiempo fácticas (reales, empíricas) y contrafácticas (ideales y por realizar) Todo discurso postula

a) una sociedad de comunicación fáctica, real es el contexto social, histórico (cultural, político) en el cual tomamos la palabra Este contexto es particular, limitado, imperfecto Las condiciones de la comunicación distan allí mucho de ser realizadas de acuerdo con las exigencias de la razón,
b) una sociedad de comunicación contrafáctica es el conjunto de las condiciones trascendentales e ideales postuladas, pero no efectivamente realizadas, por toda práctica verbal en la medida en que es portadora de la razón Una expresión completa de la racionalidad del discurso postula una *sociedad de comunicación ilimitada, emancipada y universal* Hacer justicia a la racionalidad operante en la comunicación implica la libre participación de todos en el debate, sin excluir nada y sin ninguna compulsión ni limitación de duración,
c) la sociedad de comunicación universal y emancipada en tanto proyecto a realizar históricamente y como finalidad de la historia humana Expresa y debe resolver la tension entre a) y b), entre la realidad y lo que esta realidad presupone e implica ideal y teóricamente, pero que no debe permanecer como pura teoría La sociedad de comunicación universal y emancipada es, en cierto modo, la utopía de la Nueva Escuela de Fráncfort Su realización debe satisfacer el interés emancipador fundamental asociado al lenguaje humano (a la interacción) Para lograr su advenimiento debe trabajar la filosofía como Teoría crítica y reconstructora

2 4 *La ética de la discusión*

La base filosófica general de la ética de la discusión estriba en la tesis según la cual no hay sentido, pensamiento, verdad ni valor sin *lenguaje,* y éste es interacción, intersubjetividad simbólica de vocación universal La interacción comunicativa generalizada es aquello en lo que se han convertido la subjetividad trascendental kantiana y la *Lebenswelt* husserliana tras el «giro linguístico» de la filosofía contemporánea

Esta concepción entraña consecuencias importantes para las prácticas tecnocientíficas y políticas

Aun cuando la racionalidad *tecnocientífica* (instrumental) es operatoria y eficaz independientemente de los consensos y de los acuerdos que la orienten y la rodeen, sólo tiene sentido y legitimidad humana en función de estos acuerdos y orientaciones simbólicos La solidaridad simbólica —el «mantenerse unida», asegurado por el diálogo y el consenso— de una sociedad es lo único propiamente humano Es más fundamental que toda solidaridad o cohesión de tipo funcional o sistemático, que asimila la sociedad a una megamáquina y los problemas sociales a cuestiones técnicas El debate entre Jurgen Habermas y Niklas Luhmann (sociología sistémica) ha ilustrado esta posición

La legitimidad *política,* también ella, debe hundir sus raíces en el entendimiento comunicativo de vocación universal y no en la seudolegitimidad que se refiere a un fundamento (Ley, Orden, Verdad) marginado de toda discusión posible Semejante fundamento remite a una Verdad objetiva y eficaz (e implica una política tecnocrática o expertocrática), o bien a una Verdad trascendente (y reclama un Estado teocrático) Unicamente el régimen democrático es aceptable desde el punto de vista de la ética de la discusión, pues sólo en su seno se practica la legitimación por el entendimiento comunicativo y por el debate argumentado y público, productor de consenso

¿Cuáles son, más precisamente, las características y las exigencias de la ética apropiada a la acción comunicativa?

- El reconocimiento de que ninguna moral (norma, valor) puede quedar al margen del debate, inmunizada con relación a la crítica Sin embargo, en un punto Apel y Habermas divergen El segundo no comparte la posición fundacionalista del primero, para quien la meta-regla que nos obliga a argumentar es indiscutible, pues no se la puede rechazar sin haberla aceptado ya implícitamente (contradicción pragmática) La argumentación sería así el único fundamento necesario e insuperable,
- La determinación y la progresiva realización de las condiciones en las cuales la interacción comunicativa puede practicarse de la manera más perfecta Esto implica
  - el carácter público *(Offentlichkeit)* de la discusión,
  - la participación de la mayor cantidad posible de interlocutores en el debate, sobre todo de quienes tienen interés directo en el tema del mismo,
  - la ilimitación del debate (habida cuenta, no obstante, de

las necesidades y las urgencias de la acción y de la decisión),

- la igualdad y la libertad de los participantes en el debate, nada de relaciones de autoridad, de dominación ni de coerción,
- el principio de la argumentación toda afirmación es discutible, provisionalmente, el argumento que resiste todas las objeciones es el mejor, es decir, el más racional,
- el principio del consenso el entendimiento, el acuerdo argumentado y justificado es el propósito y el término normal de la interacción comunicativa, el acuerdo obtenido de esta manera justifica la decisión y la accion,
- el principio de la revisabilidad cualquier acuerdo debe ser cuestionable si aparecen nuevos argumentos

> La intuicion fundamental que asociamos a la argumentacion puede caracterizarse [ ] por la intencion de convencer a un *pu blico universal* y obtener el asentimiento general a una expre sion (Habermas, *Teoria de la accion comunicativa)*

> Debo someter mi maxima a todos los otros con el fin de examinar, mediante la discusion, su pretension a la univesali dad [ ] La participacion efectiva de todas las personas impli cadas es lo unico que puede prevenir la deformacion de las perspectivas que introduciria la interpretacion de los intereses siempre personales (Habermas *Conciencia moral y accion comunicativa)*[16]

> El contenido de toda ley universal que se pueda tener en el espiritu debe poder ser aceptada por todos los que por ella son afectados (Apel, *Le probleme d une macroethique de la responsabilite a l egard du futur)*

Estas formulas ilustran bien la «transformación de la filosofía trascendental» (Apel) —así convertida en histórica y linguistica— y muestran en qué sentido conservar el imperativo categórico de Kant, reinterpretándolo

La ética de la discusion es

- *formal, metodológica, procedimental* enuncia *cómo* podemos llegar a conclusiones moralmente justificadas Dice cómo producir normas y legitimar decisiones, cómo determinar lo que está bien Pero no precisa el contenido del bien, no es sustancial,

---

16 *Conciencia moral y accion comunicativa* Barcelona, Ed 62, 1991

- *universal, racional* pretende ser válida para todos los hombres porque se adecua a la esencia del hombre, que es *zoon logon ekhon* (el ser vivo capaz de lenguaje-razón) Por otra parte, tiende a incluir a todos los seres humanos en el debate, sin ninguna exclusión Por tanto, se distingue de las morales sustanciales (éstas establecen una concepción del bien y una jerarquía de valores), que son *particulares*, es decir, tributarias de una comunidad, de una tradición, de una clase social, de una profesión
- *ideal, utopista, constructivista* no es perfectamente practicable aquí y ahora, sólo es más o menos bien respetada según el grado de apertura, de extensión y de ausencia de coerción en los debates Pero su idealidad expresa una insatisfacción y una tarea, un deber y un proyecto trabajar por la realización progresiva de la Sociedad de Comunicación Universal y Emancipada Realizar las condiciones concretas (sociales, políticas, psicológicas, institucionales, económicas) del ejercicio de la ética de la discusión constituye la tarea a la vez filosófica, ética y metafísico-ética por excelencia

De hecho, la filosofía de la comunicación y la ética de la discusión legitiman y estimulan la democracia, los derechos del hombre, el debate pluralista y pluridisciplinario, la resolución pacífica y negociada de los conflictos, el desarrollo de sociedades abiertas y evolutivas En cambio, condenan las sociedades, las culturas y los comportamientos de tipo fundamentalista y autoritario, las comunidades congeladas y cerradas sobre sí mismas Las consideran inmorales, alienadas y antihumanistas

LECTURAS SUGERIDAS

APEL, K O , *L éthique de la discussion*, trad de M Hunyadi, París, Le Cerf (Humanités), 1994

— *Penser avec Habermas contre Habermas*, trad de M Charrière, París, L'Éclat, 1990

BUBNER, R *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1984

FERRY, J M , *Habermas, l'éthique de la communication*, París, PUF (Recherches politiques), 1987

HABERMAS, J , *Conciencia moral y accion comunicativa*, Barcelona, Ed 62, 1991

— *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Tecnos, 1992

— *Teoria de la accion comunicativa Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989

MCCARTHY, Th , *La teoria critica de Jurgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987

CAPÍTULO XX

Tres filósofos franceses de la diferencia

1. PARA SITUAR A LOS FILÓSOFOS DE LA DIFERENCIA

- La filosofía francesa posestructuralista
- La diferencia del estilo y la desconstrucción de la identidad
- La riqueza de la filosofía francesa de finales del siglo XX

PALABRAS CLAVE

• diferencia • identidad • lenguaje • nihilismo • posmodernismo • estructuralismo • estilo

A comienzos de la segunda mitad del siglo XX, el pensamiento francés pasa por tendencias que se pueden caracterizar de la siguiente manera:

- alrededor de los años 50: el *existencialismo* (Sartre: *L'être et le néant* [1943] *[El ser y la nada]*)[1], derivado de la fenomenología (Husserl, Heidegger); éste inspira a otros, como Merleau-Ponty *(Phénoménologie de la perception* [1945] *[Fenomenología de la percepción])*[2];
- final de los años 50 y comienzos de los 60: el pensamiento *marxista* se impone y tiende a dominar: en 1960 Sartre pu-

[1] *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1976.
[2] *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1980.

blica su gran síntesis existencial-marxista, *Critique de la raison dialectique (Crítica de la razón dialéctica)*[3],

- en el curso de los años 60 el *estructuralismo*, originariamente concebido por el linguista Ferdinand de Saussure (1857-1913), se convierte en el enfoque característico de las ciencias humanas con Claude Lévi-Strauss *(La pensée sauvage* [1962] *[El pensamiento salvaje])*[4], Roland Barthes y Jacques Lacan Louis Althusser relee a Marx a partir del estructuralismo *(Pour Marx* [1965] *[La revolución teórica de Marx])*[5], pero esta corriente establece con el marxismo relaciones muy ambivalentes y a menudo conflictivas Más que un simple método, el estructuralismo tiende a desarrollarse como una filosofía total del ser humano individual y colectivo, se opone a la filosofía del hombre centrada en el sujeto consciente racional y libre

Los tres filósofos que aquí presentamos —Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida— han comenzado a imponerse en el curso de este último periodo Se les asimiló en distinto grado al pensamiento estructuralista, pese a que ellos mismos solo reconocían una pertenencia escasa o nula respecto del mismo Foucault, Deleuze y Derrida se distanciaron explícitamente del estructuralismo La evolución de Deleuze y de Derrida ha acentuado progresivamente los caracteres *posmodernos* de su obra La única filiación filosófica positiva y común que se les puede atribuir es la de Nietzsche Pero Nietzsche no es precisamente un «padre» El «padre» filosófico de cuya ley intentan liberarse es Hegel

Era difícil agrupar a estos pensadores (a los que se hubiera podido agregar otros, igualmente significativos) bajo una misma rúbrica la de «filósofos de la diferencia» expresa precisamente esa dificultad, que no deja de ser paradójica A lo sumo indica un «aire de familia» y hace justicia a las diferencias irreductibles que separan a estos pensadores, que en sus escritos se han comunicado muy poco entre sí, como si cada uno hubiese querido respetar la singularidad del otro Sobre la cuestión de «la Diferencia y sus variantes», François Laruelle ha observado que constituye la problemática «más envolvente y comprensiva del pensamiento contemporáneo» *(Les philosophes de la différence)*[6] Sin embargo, este intento de

---

[3] *Critica de la razon dialectica*, Buenos Aires Losada, 1963
[4] *El pensamiento salvaje* ed cit
[5] *La revolucion teorica de Marx*, Mexico, Siglo XXI 1967
[6] Paris, PUF (Philosophie d aujourd hui), 1986

reunirlos no debe oscurecer el hecho de que los pensadores franceses de la diferencia expresan una posmodernidad particularmente acusada.

1.1. *La diferencia*

La utilización del término «diferencia» para caracterizar el último periodo —los años 60 y 70— respecto del cual es posible, con ciertos visos de verosimilitud, hablar de un *estilo filosófico francés original,* implica:

- que en gran parte (pero no exclusivamente) se trata de una cuestión de *estilo,* es decir, de prácticas filosóficas que se distinguen ante todo por la forma, la escritura, la selección léxica, el gusto por la retórica: prácticas a menudo *autorreferenciales,* es decir, referidas a sí mismas o, por lo menos, al *lenguaje,* y no a un sujeto, objeto o tema extralingüístico; en consecuencia, la diferencia es ante todo de estilo;
- que se trata de criticar o «desconstruir» todos los discursos y prácticas de la *identidad;* el blanco de esta desconstrucción es inmenso, puesto que se confunde con la filosofía misma y, más en general, con el propio pensamiento occidental dominado por el signo de la *razón* fundamentalmente respetuosa del principio de identidad. Se denuncia a Descartes, pero también a Hegel, pues la dialéctica, a través del rodeo por lo otro, termina siempre por encontrar lo uno y lo mismo. La diferencia no se reduce ni a la contradicción ni a la oposición dialécticas (que la síntesis o la totalización superan), ni a la distinción lógica (la de una especie en el interior de un *mismo* género).

Los filósofos de la diferencia deshacen las identificaciones, las localizaciones, las jerarquías, las separaciones estables, definitivas, absolutas, así como el léxico metafísico a ellas asociado: esencia, fundamento, universal, uno, sujeto, objeto, etc. Cultivan la *metáfora,* que desplaza sin cesar el sentido y la referencia de los términos. Como también tratan de desactivar las trampas de la identificación en lo que respecta a su propio discurso, es inútil pretender exponer su concepción como si se tratara de una teoría o de un conjunto de tesis claramente enunciables y sostenibles. De aquí que el término

«diferencia» sea el que menos mal cuadre para imponerles una identidad relativa y paradójica común

> Escribir [ ] para no tener ya rostro No me pidais que siga siendo el mismo es una moral de estado civil (Foucault *La arqueologia del saber)*[7]

La diferencia o las diferencias que afirman los filósofos de la diferencia pretenden ser *positivas* son las diferencias que producen la diversidad y la multiplicidad irreductibles y al mismo tiempo las singularidades y las discontinuidades insuperables, o superables de una infinidad de maneras no convergentes

La filosofía de la diferencia comprende una hermenéutica, pero una hermenéutica —una libertad de interpretar, de crear sentido»— que habría roto con sus connivencias idealistas y fenomenológicas Una hermenéutica que ha estallado, que no se refiere a ninguna unidad o totalidad de sentido original o final

A menudo, las filosofías de la diferencia connotan más bien el empirismo, el positivismo o el nominalismo que el idealismo y la metafísica Pero se trata de connotación (cuestión de estilo) y no, por cierto, de identidad

Esta hermenéutica que connota el empirismo y destruye el idealismo no reconoce en verdad sino una tradición y un maestro el nihilismo —negativo y, sobre todo, afirmativo— de Nietzsche La filiación con Marx y con Freud —los otros dos «maestros de la sospecha»— es real, pero más ambivalente, pues está asociada a la denuncia de todo lo que aún ata a estos autores a la tradición raciona lista e idealista

1 2 *¿Y después?*

Foucault, Deleuze y Derrida son, sin dudarlo, tres nombres emblemáticos de la filosofía francesa original de los años 60 y 70 Sus escritos y su influencia (incluso en la otra margen del Atlantico) siguen siendo importantes al filo del cambio de milenio Sin embargo, también otros filósofos de la misma época, todos igualmente significativos y actuales, inscribían *su* singularidad Emmanuel Lévinas (1906-1995), con una sensibilidad particular para la ética, Michel Serres (nacido en 1930), quizá el mas atípico de los filósofos de la diferencia, J F Lyotard (nacido en 1924), promotor de la posmodernidad

---

[7] *La arqueologia del saber*, Mexico, Siglo XXI, 1978

Pero la filosofía francesa de finales del siglo XX no se reduce a esta corriente que desde hace un cuarto de siglo constituye su originalidad Junto a ésta, que fue tambien y sigue siendo muy criticada (se la acusa de ser particularmente verbalista y lúdica), en las últimas décadas la filosofía francesa se ha diferenciado y enriquecido notablemente con todas las tendencias Sería exagerado decir que alguna de ellas domina e imprime a Francia su sello filosofico distintivo Como si la diferencia hubiera pasado del lenguaje a la realidad filosófica De esta suerte, el paisaje actual comprende personalidades y orientaciones que dan testimonio de una gran vitalidad y diversidad en todas las direcciones fenomenología, hermenéutica, pragmatismo, filosofía analítica, filosofía de las ciencias y de las técnicas, racionalismo crítico, ciencias cognitivas, bioética, filosofía política

LECTURAS SUGERIDAS

DESCOMBES, V , *Lo mismo y lo otro,* Madrid, Cátedra, 1985

HOTTOIS, G , *L inflation du langage dans la philosophie contemporaine,* Bruselas, Ed de l Universite Libre de Bruxelles (Séries, 71), 1979

— *Pour une metaphilosophie du langage,* Paris, Vrin (Pour demain), 1981

LARUELLE, F , *Les philosophes de la différence* París, PUF (Philosophie d'aujourd hui), 1986

2 MICHEL FOUCAULT Y LA ARQUEOLOGIA DE LOS SABERES PODERES

- La historia una serie discontinua de estructuras subyacentes e inconscientes
- Locura y razon la gran division de la era clasica
- La objetividad mortífera de la ciencia moderna
- La ciencia disimula bajo el saber las estrategias de poder y de deseo
- El orden de los discursos y la cuestion del lenguaje

PALABRAS CLAVE

• arqueologia • ciencia moderna • ciencias humanas • deseo • discontinuidad • discurso • episteme • estructura • fuerza • historia • hombre • lenguaje • locura • medicina • modernidad • poder • politica • razon • saber • voluntad de saber

M Foucault, nacido en Poitiers en 1926 e hijo de un cirujano, estudia filosofía, psicología y psicopatología Profesor en diversas universidades francesas y extranjeras, en 1970 entra en el Collège de France, donde enseñará hasta su muerte (1984)

Sus obras principales analizan temas generalmente elegidos en los límites del orden simbólico, allí donde el lenguaje-institución pierde sus reglas o es impugnado con violencia la locura *(Histoire de la folie à la l'âge classique* [1961] *[Historia de la locura en la época clásica])*[8], la delincuencia *(Surveiller et punir* [1975] *[Vigilar y castigar])*[9], la sexualidad *(La volonté de savoir* [1976] *[La voluntad de saber])*[10] Su atención se dirige a la captación, por nuevos saberes científicos, de los lugares y momentos de desorden como la psiquiatría o la criminología Este mismo interés por el surgimiento de nuevas ‹ciencias humanas», en el contexto de la cultura y de las instituciones de una época, es el corazón de su obra más conocida *Les mots et les choses* (1966) *(Las palabras y las cosas)*[11]

En *L'archéologie du savoir* (1969) *(La arqueología del saber)*[12], Foucault se esfuerza en teorizar su «método› Simula así dar apariencia «científica» a una empresa fundamentalmente crítica de la ciencia y que sigue siendo una cuestión de estilo y de genio personal, apenas tematizable y transmisible

2 1 *De la historia y la epistemología a la arqueología de los saberes*

Foucault denuncia las representaciones corrientes de la historia y de la epistemología

De la historia la Historia con mayúscula, con un comienzo y un fin y que se presenta como un gran relato continuo y con sentido Esta representación antropológico-teológica de la Historia se da un Sujeto el Hombre, o más precisamente la conciencia y la libertad que operan en el tiempo y en el mundo, y que resplandecerán en el Fin

De la epistemología en tanto teoría en busca de formas *a priori* y a-históricas del conocimiento, o incluso en tanto reconoce la historidad del saber (las formas son relativas a una época), pero sólo

---

[8] *Historia de la locura en la epoca clasica,* 2 vols , Mexico, FCE 1967
[9] *Vigilar y castigar nacimiento de la prision* Madrid, Siglo XXI, 1994
[10] *La voluntad de saber,* Mexico, Siglo XXI, 1977
[11] *Las palabras y las cosas* Mexico, Siglo XXI, 1974
[12] *La arqueologia del saber,* ed cit

en sentido progresivo la ciencia evoluciona, pero este cambio es un progreso continuo hacia la verdad

Cada época tiene su *episteme,* es decir, en enrejado simbólico a través del cual aprehende todo y que define, sobre todo, lo que denomina saber y verdad Estas estructuras no son «visiones del mundo» (noción subjetiva e idealista), son inconscientes y, en cierto modo, objetivas Para una época dada, hay una *episteme* común, subterránea a los diversos saberes, a las diversas prácticas y a las múltiples facetas de la cultura Estas estructuras determinan puestos, funciones, disciplinas, instituciones y prerrogativas de las que los individuos están dotados para ejercerlas, sufrir y gozar con ellas Lo que una época llama «racionalidad» no es otra cosa que la expresión de estas estructuras que aparecen, cambian y desaparecen de manera contingente Ninguna razón universal las domina para establecer su necesidad y su encantamiento Sólo el azar las condiciona y sus diferencias son tales que están rodeadas de discontinuidad De una *episteme* a la otra no hay continuidad ni progreso, sino ruptura Son como cristalizaciones simbólicas siempre distintas

La arqueología de los saberes que propone Foucault se esfuerza, mediante una atención analítica aplicada al conjunto del campo simbólico de una época, por descubrir y explicitar la *episteme* sub*yacente, que da cuenta de la emergencia y del desarrollo de tal* o cual ciencia en particular Foucault ha aplicado esta arqueología —que es, pues, una forma original de epistemología histórica— exclusivamente a las ciencias ***humanas*** Los archivos que ha utilizado son casi exclusivamente *textos*

2 2 *La gran división la locura y la razón*

Es preciso rechazar la locura para que sea posible

- la razón, es decir, el reino de las identidades estables, incluso absolutas,
- la ciencia moderna, pues ésta depende de la posibilidad de captar elementos y relaciones perfectamente identificables y estables (repetibles),
- la historia, pues la locura es lo contrario de la historia entendida como realización progresiva de una obra, de un trabajo, de un sentido

Razón, ciencia e historia convergen en la exclusión de la locura e incluso en la esperanza de una reducción de la locura, gracias al

desarrollo de nuevas racionalidades y métodos científicos (psiquiatría, psicoanálisis) que asimilan la locura a una patología cuyas causas se pueden descubrir y controlar

Pero esta división inaugural de la era clásica —e indirectamente de la modernidad hasta nuestros días— no se ha operado contra la locura (como si la locura hubiera estado ya ahí) y a favor de la razón (como si hubiese sido lo otro de la locura) La mentada división tuvo lugar en el seno de lo que no tiene nombre propio y que es anterior a la pareja razón-locura, tal como la conocemos y la utilizamos La división inaugural es un acto de arbitrariedad que instituyó *a la vez* la razón y la locura Sólo retroactivamente se ha asimilado a la locura lo que no tiene nombre (la matriz caótica de donde procede y adonde regresa toda estructura, toda cristalización provisionalmente estable) Esta identificación es la ilusión —la locura— de la razón moderna Y se agrava al hacer de la locura un objeto de la ciencia, como si la ciencia pudiera decir la verdad sobre la locura, cuando es ésta la que posee la (no-)verdad de toda ciencia y de toda razón Mediante la captura científica de la locura, la razón intenta conservar el control

Según Foucault, la gran división se produjo a mediados del siglo XVII Inaugura la era clásica, antes de la cual la locura y la razón se comunicaban entre sí y, por tanto, no significaban lo mismo que después de su escisión La *episteme* era diferente Ahora bien, no hay «cosas» o «significaciones» (por ejemplo, *la* locura) que preexistan y persistan independientemente de las estructuras simbólicas y de las prácticas sociales en cuyo seno las cosas se hacen significativas y reales Entre Erasmo (1496-1536) o Montaigne (1533-1592) y Descartes, se abren una ruptura y una discontinuidad que marcan una alteridad radical

2 3 *La arqueología de los saberes objetivos del hombre*

Tomemos el ejemplo de la medicina *(Naissance de la clinique,* 1963)[13] Foucault sitúa a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX el surgimiento de la medicina moderna (objetiva, causal, experimental y técnica) Este advenimiento postula una mutación epistemológica que concierne al saber, pero también a las prácticas, los poderes y las instituciones lenguaje, mirada y gesto se han transformado La naturaleza de lo que se entiende por «enfermedad» ha sufrido una modificación radical

---

[13] París, PUF, 1993

La medicina tradicional concibe las enfermedades como realidades en sí, como entidades que tienen su esencia y que deben seguir su curso natural, cuyo fin es la curación o la muerte El médico sólo puede asistir a este curso de la naturaleza en el sitio más apropiado, que es la casa del enfermo

El lenguaje de la medicina moderna es inconmensurable respecto de este enfoque habla de síntomas, busca causas en forma de agentes infecciosos que irritan los tejidos, describe como activo y decisivo el papel del médico Su mirada apunta al diagnóstico, el pronóstico y la determinación de la intervención más eficaz Esta mirada objetivante se prolonga en gestos técnicos y armados de técnicas que permiten penetrar los cuerpos (como el estetoscopio y la práctica de la autopsia, base de la anatomía patologica) Pues el cuerpo objetivado es opaco la fenomenología de los síntomas no permite tener la certeza absoluta de la causa verdadera Para ello es preciso analizar, operar, abrir Pero estas prácticas no se ejercen en familia el lugar apropiado de la captación objetiva y operatoria de las enfermedades y del tratamiento de las enfermedades se desplaza al hospital Con el cambio epistemológico, todo cambia, incluso el status institucional de la medicina, que se convierte en profesión liberal protegida y organizada en un cuerpo

En esta historia de la recristalización del arte médica en forma de ciencia, Foucault insiste mucho en el vínculo entre la objetividad requerida y la muerte Únicamente la autopsia de cadáveres permite decir y ver las verdaderas causas En esta comprobación funda la tesis según la cual el saber moderno y el tipo de verdad buscado rompen con la vida Al cambiar de *episteme,* se habrá pasado de un «saber de la vida» a un «saber de la muerte› Querer *conocer* la vida en sentido moderno sería lo contrario de un saber (o un arte de) vivir

> El conocimiento de la vida solo se da a un saber cruel, reductor [ ] que unicamente la desea muerta
>
> En la muerte es donde la enfermedad y la vida dicen su ver dad *(Naissance de la clinique)*

En *Las palabras y las cosas,* Foucault analiza dos discontinuidades epistemológicas (la emergencia de la era clásica y luego la de la era moderna), en un periodo que va del siglo XVII al XIX En el corazón de la mutación de lo clásico a lo moderno se encuentra el paso de una *episteme* centrada en la *representación* (que domina la cultura clásica) a una *episteme* cuyo núcleo es la *producción* (asociada a las nociones de historia y de evolución) En esta ocasión, Foucault sigue el surgimiento de la biología, de la economía política y de la

filología, que se abocan a la objetivación de tres aspectos esenciales del hombre ser vivo, ser trabajador y ser hablante A esta época, según Foucault, se remonta la aparición del tema del *hombre* en la cultura occidental Se asocia inmediatamente a la voluntad de conocer y de objetivar, con la justificación del *humanismo,* para el cual el aumento del saber objetivo acerca del hombre es paralelo a su emancipación

Observemos toda la ambivalencia de la relación de Foucault con Marx

- Marx, como Foucault, analiza las estructuras subyacentes que explican en profundidad las diversas facetas de una cultura, de una época y de una sociedad,
- pero para Marx, estas estructuras son fundamentalmente económicas (medios y relaciones de producción) y la ciencia que las describe objetivamente es la economía política,
- para Foucault, las estructuras subyacentes no son exclusiva ni prioritariamente economicas, en tanto ciencia humana, la economía política sólo es una expresión particular de estructuras y de fuerzas más profundas que escapan a su aprehensión,
- para Foucault, el marxismo no es más que una forma de antropologismo-humanismo moderno que repite, a su manera, la Historia y el Hombre con mayúscula y cree en el progreso, en el sentido y en la continuidad

2 4 *Saber, poder, deseo y palabra*

Foucault tiene la intuición de una suerte de caos de fondo de la realidad humana En la superficie de ese caos descubre estructuras, códigos, órdenes, organizaciones de fuerzas Todas estas ‹racionalidades› son singulares y contingentes, aleatoriamente nacidas del caos originario Se expresan en los ritos, las tradiciones, las instituciones de una cultura y de una época, hacen posible la sociedad

2 4 1 Modernidad y voluntad de saber

La originalidad del mundo moderno estriba en su modalidad propia de regulación del caos humano regula con ayuda del *saber, de las ciencias* La voluntad de regular, de controlar, de influir, adopta la forma de *voluntad de saber* Ahora bien, bajo esta forma, la autoridad cambia radicalmente de aspecto

- parece *no-subjetiva* la autoridad de la ciencia y la legitimidad de sus enunciados son completamente diferentes de las del Príncipe, el Sacerdote o el Iniciado, y diferentes también de las de la Tradición Todas estas autoridades no científicas remiten a un sujeto, individual o colectivo, del que la ciencia parece poder prescindir,
- la autoridad del saber aspira a la *objetividad,* su legitimidad se refiere a las cosas mismas, a lo real Los sujetos deben obedecer las leyes objetivas apenas se las conoce Este deber no es arbitrario y caprichoso, imprevisible, a diferencia de los deberes impuestos por una subjetividad humana Objetivados, el permiso y la prohibición tienden a confundirse con lo posible y lo imposible, se rebautiza el pecado, la falta o el crimen (la homosexualidad, por ejemplo) como «enfermedades» (del individuo y/o de la sociedad)

El saber es la manera en que el *poder* se impone a los sujetos sin la apariencia de emanar de sujetos La empresa de Foucault consiste en

> Definir las estrategias de poder inmanentes a la voluntad de saber *(La voluntad de saber)*

Destacamos a qué extremo este enfoque de la ciencia moderna se opone a la representación ordinaria que, con el léxico de la verdad, la universalidad, la objetividad y la «neutralidad axiológica», elimina por completo la dimensión de poder y de fuerza de la que los saberes son portadores

2 4 2 Características del poder moderno

El poder moderno en forma de saber no está más exento de *deseo* que el ejercicio del poder de las antiguas modalidades «precientíficas» La voluntad de saber-poder es fuente de goces y sufrimientos nuevos ligados, en particular, al placer y al dolor que la humanidad siente en la objetivación de sí misma Foucault ha descrito de modo abundante el deseo de (auto)análisis, especialmente a propósito de la historia moderna de la sexualidad La articulación del saber-poder con el deseo y el placer pone de manifiesto que el poder no sólo es represivo, sino también *productivo*

El saber-poder exige que todo sea *dicho,* explicitado, es decir, analizado y objetivado Ésa es la condición del control, más particularmente del control objetivo, susceptible de ser ejercido por todos y por cada uno, en forma anónima y pública La inflación de los «discursos sobre» (sobre la sexualidad, por ejemplo, o sobre la locura) no es sobre todo el índice de una liberación, sino que únicamente expresa una nueva forma de control de lo que se describe y se analiza infinitamente un control *ejercido por el saber*

Una característica fundamental del poder moderno es la *multilocalidad,* la *ubicuidad* en cierto modo, pero no en el sentido de una vigilancia universal única y absolutamente vertical No hay meta-poder, el poder moderno asociado al saber no es trascendente Es radicalmente inmanente y está distribuido por completo en la multitud de sujetos-objetos (individuos objetivados y objetivantes) en relación, que forman la sociedad Sin embargo, hay lugares de mayor densidad de poder las prisiones, los ejércitos, las escuelas, los hospitales, etc , en torno al sexo, la locura, el crimen A Foucault le agrada hablar de «micropoderes»

> El poder se halla por doquier Una red sutil de discurso, de saberes, de placeres y de poderes *(La voluntad de saber)*

El saber-poder no es en absoluto propiedad del Estado, y la política científica de un Estado (al estimular tal o cual sector de la Investigación y el Desarrollo) no tiene nada que ver con la función política de la ciencia El carácter difuso del saber-poder implica que nadie (ningún individuo, ningún colectivo) pueda apoderarse de él ni regentarlo

Por tanto, es imposible referir el poder a uno o a varios sujetos conscientes sólo en apariencia es concertado Si organiza y parece ir en una dirección, eso se debe a la convergencia de los micropoderes y de los juegos de fuerzas locales Las estrategias de poder son intencionales (tienen una finalidad) y no subjetivas esta finalidad no la postula un sujeto consciente

La modernidad se caracteriza de este modo por una mutación de las modalidades de acción del poder, cuya forma privilegiada es el saber Estamos bajo el control de la Ciencia, pero ésta no tiene su asiento en ningún Sujeto (trascendental) se halla entre todos los sujetos, entre el individuo y él mismo

2 5 *La cuestión del lenguaje*

Foucault se interesó por todas las prácticas sociales y todos los aspectos del orden simbólico Mostró que las *episteme* y las mutaciones epistemológicas son realidades dinámicas complejas que comprometen todos los aspectos de la existencia humana Sin embargo, ha dedicado especial atención e importancia a los discursos, a los textos al lenguaje

En primer lugar, porque el lenguaje es por excelencia el medio de articulación del poder desde el momento en que se ejerce bajo la forma del saber Las ciencias existen en sus enunciados El poder del saber se concentra en la verdad de los enunciados científicos

> En el discurso es donde poder y saber se articulan *(La voluntad de saber)*

En segundo lugar, porque toda sociedad ha tratado siempre de canalizar, controlar y regular el discurso, con prescindencia de quién hablara, qué dijese, cómo y cuándo Pero en la época de la voluntad de saber y de verdad, esa regulación, sus divisiones y delimitaciones del discurso, se someten a la autoridad de la ciencia Para ser admitidos, reconocidos, los discursos están cada vez más obligados a fingir una voluntad de verdad, a imitar a la ciencia Así ocurre con los discursos que hablan del hombre, obligados, para resultar creíbles, a adoptar la forma de «ciencias humanas» Los discursos que no adoptaran ese estilo serían excluidos o despreciados por poco serios Foucault diagnostica una «logofobia» específica en el Occidente moderno un temor a la proliferación libre de discursos no científicos, el miedo a las palabras «acontecimiento», «azar», «discontinuo», «en ruptura», «diferente», que no tendrían apariencia de expresión de un sujeto consciente preocupado por discernir cada vez mejor la verdad

También la cuestion del lenguaje interviene de una manera tal vez radical En *Las palabras y las cosas*, Foucault afirma que el *Hombre* es un invento simbólico relativamente reciente en el que le parece distinguir su pronta caída en desuso Este desuso es también el anunciado desuso de la filosofía moderna como fundamentalmente antropológica, antropocéntrica y humanista Ahora bien, precisamente a partir de este horizonte se han desarrollado las «ciencias humanas» en el curso de las dos últimos siglos

¿Qué es, según Foucault, lo que está en condiciones de ocupar el lugar de la cuestión del ser del hombre? El lenguaje, la cuestión del ser del lenguaje

> El hombre va pereciendo a medida que el ser del lenguaje brilla cada vez más intensamente en nuestro horizonte *(Las palabras y las cosas)*

¿Cómo interpretar esta indicación?

Recordando que la arqueo*logía* de Foucault encuentra en el fondo de las ciencias y de las prácticas humanas una articulación —estructuras y discontinuidades— de naturaleza simbólica, más especialmente verbal, pero que no es la palabra de sujeto alguno, de ningua conciencia y que no versa sobre el sujeto ni el hombre Esta articulación inconsciente organiza y desorganiza, no para el hombre, sino para sí misma, en la multiplicidad de fuerzas y de azares que la atraviesan, la rompen y la cristalizan La cuestión del ser del lenguaje es la de esta (des)articulación de la que «el hombre» (en el sentido de la antropología filosófica y del humanismo) no es más que una figura contingente y efímera

2 6 *Unas líneas de fuerza*

Subrayamos, a modo de conclusión, algunos aspectos importantes de una obra extremadamente densa

- Los libros de Foucault, más que los de Deleuze o Derrida, preservan una referencia extralingüística y un estilo empirista, incluso positivista Foucault habla de prácticas, de instituciones, de prisiones, hospitales, sexo, medicinas, etc Sin embargo, esta referencia extralingüística, *in fine*, es más engañosa, pues ninguno de esos referidos es una realidad exterior al orden simbólico, que es, prioritariamente, el orden del discurso Así, pues, Foucault habla del lenguaje y, en última instancia, el lenguaje le dicta lo que dice
- Foucault ilustra el nihilismo Un nihilismo fundamentalmente negativo, aun cuando no niegue la creatividad y la productividad del sinsentido y de la contingencia Este nihilismo, que no reconoce otra cosa que juegos de fuerzas aleatorias, no alimenta ninguna ilusión acerca del hombre ni de la historia
- En el panorama de la epistemología contemporánea, Foucault pertenece a la corriente histórico-político-cultural, que se dedica a mostrar hasta que punto las ciencias están condicionadas por todos los aspectos no científicos de la sociedad, la cultura, el derecho, la política Las *episteme* foucaul-

tianas pueden evocar los paradigmas de Kuhn. La originalidad de los análisis de Foucault estriba en la importancia que acuerda al *poder* y en su concepción de éste.

- La epistemología foucaultiana y las representaciones de la ciencia moderna de la que es portadora están fundamentalmente condicionadas por su opción de interesarse exclusivamente por las *ciencias humanas* (o por sus límites, como, por ejemplo, ciertos aspectos de la biomedicina). El status epistemológico de las ciencias humanas es singular y, desde siempre, controvertido. La pareja «palabra-cosa» no funciona en ellas de la misma manera que en las ciencias de la naturaleza, pues las «cosas» tienden a no tener otra realidad que simbólica, verbal. No se plantea la cuestión de la técnica y de la operatividad técnica, que sólo aparece incidentalmente y nunca en el corazón del saber del cual el poder es intrínsecamente simbólico. Correctas o no, las conclusiones que Foucault extrae a propósito de las ciencias humanas no son simplemente transferibles a las otras ciencias, a las tecnociencias contemporáneas. En lo que a éstas respecta, también se plantea la cuestión del poder —y en particular a partir de Francis Bacon—, pero de una manera completamente distinta que en las ciencias humanas.
- Una originalidad del pensamiento de Foucault reside en su concepción del poder. No sólo lo disocia de la política en sentido ordinario, sino también, y mucho más radicalmente, de la subjetividad humana. La esencia del poder no se halla en la imposición de la voluntad de un sujeto a otro sujeto. Los sujetos ocupan estructuras de poder y con esta participación en los juegos del poder gozan o sufren. Pero el poder tampoco es objetivo, si por objetivo se entiende coerciones y fuezas físicas, materiales (que, por cierto, las estructuras de poder también *utilizan*). Ni subjetivo, ni objetivo, el poder es simbólico o estructural: ordena a los sujetos y, por su intermedio, también una cierta cantidad de objetos y de procesos físicos, naturales y técnicos.

LECTURAS SUGERIDAS

COLOMBEL, J., *Michel Foucault*, París, O. Jacob, 1994.

DELEUZE, G., *Foucault*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1986.

DREYFUS, H. L., y RABINOW, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermeneutica*, Universidad Nacional Autonoma de México, 1988.

GABILONDO, A., *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Barcelona, Anthropos, 1990.
HOY, C. D. (comp.), *M. Foucault. Lectures critiques*, París-Bruselas, De Boeck-Université (Le point philosophique), 1989.
MACEY, D., *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid, Cátedra, 1994.

3. GILLES DELEUZE, FENOMENOLOGO POSMODERNO

- De la lógica de la identidad y de la referencia a la lógica paradójica del sentido
- Para una sociedad desedipizada y un capitalismo esquizofrénico
- Pensamientos-rizomas en lugar del árbol de la razón
- Un posmodernismo simbolico en el umbral de las tecnociencias

PALABRAS CLAVE

• acontecimiento • azar • capital • capitalismo • cuerpo sin organos • (des)codificar • deseo • (des)territorializar • diferencia • Edipo • esquizofrenia • experiencia • identidad • inconsciente • juego • logica • maquina deseante • metafora • multiplicidad • nihilismo • operatorio • paradoja • posmodernidad • proceso • psicoanalisis • rizoma • sentido • singularidad • sociedad • tecnociencia

Gilles Deleuze (1925-1995) consagrará por entero su existencia a la redacción de su obra. Sus primeros trabajos son monografías en las que su pensamiento se ejercita al modo de comentarios al margen de «grandes filósofos» (tal como *Nietzsche et la philosophie* [1962] *[Nietzsche y la filosofía]*)[14]. Luego sus libros van siendo cada vez más personales y «fuera de las normas», irreductibles a la escritura que tradicionalmente se conoce como «filosofía» y con referencias entre las cuales no predominan precisamente los filósofos. El giro se inicia con *Difference et répétition* (1968) *(Diferencia y repetición)*[15] y se radicaliza con la *Logique du sens* (1969) *(Lógica del sentido)*[16]. En 1972, *L'Anti-Oedipe (El Anti-Edipo)*[17], escrito en colaboración con el psicoanalista Félix Guattari, escandaliza a los intelectuales y a los filósofos franceses de convicción freudo-lacaniana y marxista.

[14] *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1994.
[15] *Diferencia y repeticion*, Jucar, 1988.
[16] *Logica del sentido*, Barcelona-Buenos Aires-Mexico, Paidós, 1994.
[17] *El Anti Edipo, capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1995.

Es el primer volumen de una serie titulada «Capitalismo y esquizofrenia», que concluye con *Mille plateaux* (1980) *(Mil mesetas)*[18]

La obra de Deleuze, que cuenta con unos veinticinco títulos, se destaca por su fidelidad y su originalidad, que son, en gran parte, las de un lenguaje con su vocabulario metafórico privilegiado «nómada», «sedentario», «acontecimiento», «singularidad», «experiencia», «(des)territorializar», «multiplicidad», «(des)codificar», «rizoma», «esquizoanálisis», «cuerpo sin órganos», «proceso», «máquina», «estrato», etc

Lo mismo que el de Foucault, el pensamiento de Deleuze creció a la sombra del de Nietzsche y la cuestión del nihilismo afirmativo Ha participado, con un estilo particularmente radical, en la destrucción contemporánea de la modernidad, de Descartes a Hegel

3 1 *La lógica del sentido*

3 1 1 La negación del sentido en la lógica clásica

Para comprender el alcance del libro de Deleuze es útil precisar lo que sucede con el sentido en la lógica contemporánea clásica (desarrollada a partir de la mitad del siglo XIX con los trabajos de los matemáticos George Boole y Augustus De Morgan) En lo que toca a su filosofía, ha quedado ejemplarmente expresada en el *Tractatus logico-philosophicus* (Wittgenstein)[19] En realidad, todo tiene como meta descartar la cuestión del sentido o reducirla

- la significación de una palabra se identifica con el referido (objeto extralinguístico) al que designa, la de una proposición, con el hecho que describe o con sus «condiciones de verdad» (¿qué tiene que darse para que la proposición sea verdadera?),
- la verdad de una proposición consiste en su adecuación al hecho que describe, la verdad es, pues, objetiva y descarta toda referencia al sujeto (que afirma la proposición y percibe el hecho),
- la palabras, los enunciados y las inferencias deben respetar los tres principios del pensamiento lógico identidad, no-contradicción, tercero excluido Definen el pensamiento lógico como estrictamente binario y estable «A es A», «o

[18] *Mil mesetas* Valencia Pre textos, 1994

[19] *Tractatus logico philosophicus,* ed cit

bien A es verdadero (positivo) o bien A es falso (negativo)», «si A es verdadero, entonces no-A es falso», etc.

La filosofía de la lógica clásica somete el discurso a la ley de la referencia (la realidad extralingüística, ya sea empírica, ya ideal) que se supone estable, única y universal. Postula que la referencia es indiscutiblemente la misma para todos los sujetos, que, también ellos, son idénticos desde el único punto de vista que interesa: la razón una y universal.

Sin embargo, ya en la Antigüedad y de una manera renovada a partir de finales del siglo XIX, los lógicos comprobaron que esta eliminación del sentido y del sujeto en beneficio de la referencia y del objeto no dejaba de provocar dificultades, sobre todo *paradojas*.

Gottlob Frege (1848-1925) se ve llevado a distinguir la referencia y el sentido, éste como un aspecto de aquélla, una perspectiva que las palabras expresan a propósito de un referido único. El ejemplo clásico era el planeta Venus (referido único), al que las expresiones «estrella matutina» o «estrella vespertina», que no tienen el mismo sentido, designaban de la misma y de diferente manera.

Bertrand Russell (1872-1970) elabora dos teorías lógico-filosóficas (la «teoría de los tipos» y la «teoría de las descripciones definidas») con el fin de resolver técnicamente toda una serie de paradojas asociadas al presupuesto según el cual las palabras y los enunciados del lenguaje natural son fundamentalmente referenciales. Ahora bien, el reino exclusivo de la referencia sólo podría aplicarse a una lengua lógica depurada, que será precisamente el ideal del neopositivismo.

El filósofo y lógico norteamericano Williard van Orman Quine (nacido en 1908) rompe con este último y se niega a identificar la semántica (teoría de la significación) únicamente con la teoría de la referencia y de la verdad objetiva; considera que la *significancia* es irreductible a la referencia e indispensable para dar cuenta de una gran cantidad de fenómenos lingüísticos. También muestra que el discurso implica siempre e indisociablemente referencia *y* significancia, aunque según grados variables (por ejemplo, ciertos enunciados son mucho más directamente referenciales que otros).

Otra manera de relativizar la referencia y de reintroducir una dimensión de subjetividad o de intersubjetividad es la que desarrolla la filosofía del lenguaje ordinario (en reacción al ideal lógico del lenguaje), con el segundo Wittgenstein y Peter Strawson (nacido en 1919), cuyo enfoque pragmático define el sentido como *uso* y ve en la referencia *un* uso particular del lenguaje entre una cantidad indefinida de otros usos.

Se impone la conclusión de que el *sentido* se ha resistido siempre a la empresa lógica, la cual nunca ha dejado de intentar reducirlo a su otro (la referencia) o de eliminarlo o ignorarlo (como fenómeno sin interés, marginal o residual)

3 1 2 Una teoría paradójica

Sobre el fondo de lo que antecede, se comprende que una «lógica del sentido es una empresa imposible o contradictoria El sentido es *lo* que no se teoriza, no se domina, no se deja tematizar Teoría y lógica sólo valen para la referencia ¿Cómo se evita este callejón sin salida? Explotando el hecho de que, a ojos del lógico teórico, el sentido se ha manifestado siempre bajo la forma de paradojas, y desarrollando positivamente una teoría del sentido constituida por series de paradojas Así se presenta la *Lógica del sentido,* no bajo el signo de la seriedad (lógica clásica), ni de la ironía (nostalgia de la seriedad), sino del ***humor,*** típico de la sensibilidad deleuziana que, en este caso, se inspira en Lewis Carroll

Sin embargo, en lo que sigue es preciso no olvidar que Deleuze es filósofo y que lo que dice tiene menos relación con las palabras y los enunciados ordinarios (generalmente muy alejados de la paradoja) que con los términos y enunciados filosóficos que sostienen la pretensión de expresar el *sentido último y verdadero de las cosas* A propósito de estos términos y enunciados hace eclosión la naturaleza paradójica del sentido, que el discurso ordinario (la doxa) sólo encuentra ocasionalmente y del que huye por definición

– *Positividad de las paradojas* todo intento de captar el sentido (identificarlo y someterlo a la lógica de la identidad) engendra paradojas en las que el sentido se manifiesta ocultándose (a la identificación) Estas paradojas toman la forma del *círculo* o de la *regresión (proliferación) al infinito* No es posible ninguna estabilización del sentido, ni objetiva (por la referencia), ni subjetiva (por la Razón trascendente o trascendental) El sentido es

  > La instancia paradojica [que] falta a su propia identidad, a su propia semejanza, a su propio equilibrio, a su propio origen *(Lógica del sentido)*

Pero esta fuga del sentido solo es una experiencia negativa desde el punto de vista del lógico (o del metafísico) clásico En realidad, es completamente positiva, pues esta movilidad no deja de producir

el discurso y la significación al infinito. Así se podrían construir indefinidamente metalenguajes, comentar-interpretar-explicitar textos (la hermenéutica), tejer metaforas poéticas y figuras de retórica.

> Mi impotencia para decir el sentido de lo que digo [es] también el poder infinito del lenguaje para hablar de las palabras.

- *Disyunciones negativas, productos contradictorios, neutros y tercero-incluido*: la confrontación del sentido con la lógica binaria y de la identidad se expresa mediante «ni... ni» (disyunciones negativas) o mediante «y... y» (productos contradictorios) que versan sobre las alternativas exclusivas y exhaustivas que ofrece el pensamiento lógico. Así, el sentido no es verdadero ni falso, ni particular ni universal, ni cosa ni palabra, ni material ni ideal, etc. El sentido es anterior (y posterior) a estas diferenciaciones, anterior (posterior) a toda diferenciación estable y al espacio estructurado (diferenciado) que éstas articulan. Por tanto, es al mismo tiempo cosa y palabra, verdadero y falso, particular y universal, etc. El sentido es *neutro*, o *indiferente* en relación con todas estas distinciones. No deja de *diferir*, es decir, de producir diferencias *y* de sustraerse a ellas. Se burla del principio de tercero excluido («A *o no*-A *y nada más*»), es justamente ese tercero no asignable que la lógica excluye. Es allí donde los opuestos ya no se oponen o todavía no lo hacen.
- *Ni «buen sentido» ni «sentido común»*: móvil, inaprehensible, múltiple, el sentido nunca es *unívoco*, es ambiguo, ambivalente, no indica *una* dirección, puede, en todo momento, apuntar en cualquier dirección. Tampoco es delimitable del sinsentido. A partir de la experiencia del sentido, la oposición entre sentido y sinsentido y su firme separación (ideal positivista y lógico) carecen de sentido. No hay *verdadero* sentido, pues el sentido es extraño a la distinción de lo verdadero y lo falso. Sentido y sinsentido se comunican, se intercambian continuamente. Razón universal, Sujeto trascendental, Dios, etc., son palabras inventadas para producir la ilusión de un «buen sentido común». Pero cuando se las analiza, su sentido propio desaparece.
- *Superficies y profundidad*: el sentido no es «profundo», no se halla en el extremo de una busqueda (análisis, interpretación) que finalmente lo sacaría a la luz. Se encuentra en los efectos de la superficie, se desliza por las palabras, abraza los reflejos tornasolados del discurso. La lógica («analógica») del sentido desmonta los mitos de la Altura y la Profundi-

dad, todos los cebos del «meta» (metafísica, metalenguaje), del origen, del fundamento, de la esencia y de la verdad o de la realidad 'detrás' de las apariencias.

- *Ni palabra ni cosa*: aunque inseparable del lenguaje, asociado a la proliferación de los signficantes, el sentido no es un efecto del discurso: concierne a la realidad. Pero la realidad no es un orden estable de objetos inmutables. La realidad es *acontecimiento, experiencia*. 'Adquiere sentido' con ocasión de la proposición de lo que 'describe'. Y este acontecimiento-experiencia del 'adquirir sentido' con ocasión de un juicio (proposición) es el sentido de este juicio. El sentido es acontecimiento y el acontecimiento es sentido. Su suerte es siempre singular. La única localización posible para el sentido es, una vez más, intermediario, *entre* las palabras y las cosas, allí donde el lenguaje y lo que está fuera del lenguaje se articulan, se diferencian y se alían. Este lugar, siempre móvil, es la experiencia, imprevisible y, por tanto, impredecible, abierta. El sentido es acontecimiento que es experiencia.

Esta descripción no deja de evocar ecos fenomenológicos, pero de una fenomenología que hubiera renunciado por completo a toda nostalgia trascendental y esencialista. Pues, para Deleuze, la realidad es tan fugitiva e inestable, móvil e imprevisible como el lenguaje: es *devenir*, y lo es radicalmente. Por esta razón, el sentido se halla tanto del lado de lo real como del lenguaje, y esta pareja no ayuda precisamente a identificarlo.

- *El juego puro*: por lo común, un juego obedece a reglas que canalizan el azar, limitan la libertad y determinan un vencedor. Este juego serio no es juego puro. Éste, con el que el sentido armoniza, no obedece a regla definida alguna, o, mejor dicho, no deja de inventar reglas, cada jugada implica nuevas reglas o cambio en las reglas de la precedente. El juego puro no obedece a reglas, por el contrario, está constantemente poniendo y deponiendo, transgrediendo y modificando reglas. El juego del sentido no respeta lógica ni gramática: no suscribe el juicio del sinsentido (fuera de juego) que formulan la lógica y la gramática. El juego puro es a la vez el del lenguaje y el del mundo, es el origen de las reglas que, local y temporalmente, parecen seguir el discurso y el devenir.
- *La metáfora*: etimológicamente, «metáfora» significa 'transporte' y, a partir de Aristoteles, 'transferencia de sentido'. El

sentido es metafórico No como lo considera la retórica tradicional (subordinada a la lógica), consecuencia de una desviacion impuesta al sentido propio de una palabra, sino anterior al acontecimiento de todo supuesto sentido propio La significación propia, bien identificada y definida, deriva del sentido metaforico, por delimitación, estabilización y sustracción Que el sentido es metafórico quiere decir que es incesante transporte de sí mismo, que nunca esta allí donde se piensa haberlo encontrado En el limite, cualquier palabra es susceptible de expresarla (y de malograrla) Sin embargo, hay palabras, expresiones y contextos que llegan mejor a ella, puesto que se destacan por una irreductible ambiguedad o ambivalencia, especialmente por la autorreferencia Estas expresiones pueden ser completamente artificiales, «despojadas de sentido y, al mismo tiempo, ricas en «efectos de sentido, de altura y de profundidad», como, por ejemplo, las palabras esotéricas y las palabras-maleta (que operan la fusion de terminos de significaciones opuestas o heterogeneas) Parodiando a Carroll, la busca del sentido se convierte así en la caza del Snark

3.1 3 ¿Que sentido corresponde a la «lógica del sentido»?

Deleuze presenta su libro como un ensayo de novela lógica y psicoanalitica» Se trata del sentido Pero el sentido, segun Deleuze, sólo existe al hilo del discurso, a merced de los desplazamientos metafóricos que éste no deja de operar Ademas, es un libro autorreferencial el sentido que quiere decir no tiene otra existencia que en la escritura del libro mismo, que debería proseguirse metafóricamente hasta el infinito

No obstante, al mismo tiempo este libro y este sentido son expresivos de una experiencia característica de la posmodernidad, experiencia que Deleuze no dejará de perseguir la del nihilismo afirmativo

> Hacer circular la casilla vacia [del sentido] y hacer hablar a las singularidades preindividuales y no personales, en resumen, producir el sentido he ahi la tarea de hoy *(Logica del sentido)*

Desde la ultimas secciones de la *Logica del sentido,* el psicoanalisis resulta cada vez más central No es sorprendente en la medida en que la «alógica del sentido se aproxima mucho a la del inconsciente freudiano o lacaniano Pero, mas profundamente, la experien-

cia deleuziana tendrá que operar la desconstrucción del psicoanálisis y abrirse a la experiencia del esquizofrénico

3 2 *El Antiedipo*

La experiencia del esquizofrénico es la de Antonin Artaud, figura de referencia en la crítica deleuziana del psicoanálisis freudo-lacaniano Diversos aspectos de esta crítica recuerdan sin duda a Marcuse y a W Reich

3 2 1 La crítica del psicoanálisis

Según Deleuze, el gran descubrimiento de Freud fue el inconsciente como productividad deseante ilimitada para la que todo es posible Pero habría retrocedido ante «este mundo de producción salvaje y de deseo explosivo» que no reconoce ningún orden Disimuló su descrubrimiento al describir el inconsciente con el significado y la estructura de un único deseo la libido sexual y su evolución En la teoría psicoanalítica, Edipo ocupa el centro de esta redescripción del inconsciente

Esta «edipización» del inconsciente es represiva y ordenante (manda y pone orden) Este orden es el de la separación de las generaciones y de los sexos Fundamento de la identidad personal «Soy hijo de , padre de , esposo de » Su aceptación implica el reconocimiento de la estructura familiar (base de la sociedad), de la autoridad paterna (paradigma de la Ley), de la alteridad inaccesible (el otro sexo) y de la finitud con todas sus delimitaciones fijas de una manera esencial el nacimiento y la muerte, yo y el otro Quien acepta este orden es *normal y moral* y, eventualmente, tan feliz como un hombre puede serlo

Pero la edipizacion implica un empobrecimiento radical del deseo

- el deseo se concibe como algo negativo Es la *carencia* de un objeto preexistente y fijado por la naturaleza o la sociedad, objeto al que el deseo aspira y que se mantiene inaccesible o prohibido (la madre) Ahora bien, el deseo, por el contrario, es originariamente positivo, productivo, creador de realidad (de experiencias nuevas) y libre de toda realidad pre-dada,

– el deseo está presente como algo *unívoco* (de sentido único) nunca significa otra cosa que el deseo sexual e incestuoso, aun cuando, a causa de la prohibición o de la imposibilidad que lo golpean, ese deseo original se exprese de distintos modos y vaya de objeto en objeto. Pero estas metamorfosis son sólo máscaras y elaboraciones que transfieren y subliman el deseo edípico. Contra este deseo (h)ético, Deleuze afirma que el «verdadero» deseo es múltiple, polisémico, libre de todo «buen sentido» único impuesto,
– el deseo es *culpable* en tanto edípico (incestuoso), lo es de manera fundamental. La única redención psicoanalítica es el reconocimiento de esta falta y sobre todo de la ley que en la infancia todo el mundo ha transgredido inconscientemente. Consiste en transferir el deseo a otra mujer (que la madre) y en convertirse a su vez en padre, en transmisor de la ley. Esta culpabilidad del deseo hace pensar en el pecado original y ha llevado a Deleuze, que defiende la inocencia del deseo, a referirse a los psicoanalistas como «nuevos sacerdotes».

En resumen, la edipización constituye una verdadera «castración del deseo». Además, el individuo edipizado está siempre neurótico, a veces paranoico, puesto que sobrecarga la estructura edipiana y se identifica menos con el «buen padre de familia» que con la Ley, el Juez, el Poder centralizador, segregador y fascinante.

El esquizofrénico es el individuo que resiste la edipización ordinaria y todo psicoanálisis edipizante: su delirio no fijable, incontrolable y radicalmente no significativo lo excluye del campo psicoanalítico (y de la sociedad, que lo enferma).

3.2.2. La crítica de la sociedad capitalista burguesa

En realidad, el psicoanálisis edipiano está al servicio de la represión social: es su producto y su colaborador. Resolver el Edipo es interiorizar la ley (del padre, pero también y sobre todo de la sociedad), respetarla, hacerla respetar y transmitirla a los hijos. Para Deleuze, la represión social es primordial.

Toda sociedad es represiva de la mutiplicidad caotica de deseos. Toda sociedad canaliza los flujos deseantes, impone códigos (reglas), fija las identidades. Primitivamente, esta codificación social es inscripción en el cuerpo de la Tierra. La sociedad *territorializa*: identifica y fija a los individuos deseantes en relación con una división territorial que les conceda su identidad simbólica (de griego,

de serbio, de franco, etc.) Estas codificaciones son la condición de existencia y de permanencia de la sociedad.

La sociedad capitalista, sin embargo, es completamente especial. Se caracteriza por la desterritorialización y la descodificación sin límites y, *al mismo tiempo*, por una constante recodificación.

- *descodificación ilimitada del capitalismo*: esta descodificación se asocia intrínsecamente al capital mismo y al dinero como valor abstracto y omnipotente (capaz de sustituir cualquier cosa), libre de todo uso impuesto, capaz de concretarse bajo cualquier forma, lo que permite el intercambio de cualquier valor y favorece una circulación-desvinculación universal. Como «descodificación generalizada», destrucción de toda identidad y valor ontológicos, el capitalismo es profundamente nihilista y esquizofrénico.

  La descodificación de los flujos, la desterritorialización del socius, constituyen la tendencia más esencial del capitalismo. No deja de aproximarse a su límite, que es un límite propiamente esquizofrénico.

  Aun cuando se inspira en ciertos análisis de Marx, Deleuze se distingue netamente del marxismo en la medida en que el capitalismo le merece un juicio, al menos en parte, positivo (es liberador, esquizofrénico), y sobre todo porque rechaza la recodificación asociada a la ideología marxista, a su concepción de la Historia y de la Sociedad del futuro;

- *las recodificaciones capitalistas*: aunque debía conducir a la experiencia y la libertad esquizofrénicas de las que la descodificación generalizada de las sociedades es portadora, el capitalismo no deja de reintroducir códigos, límites, identidades (de empresas o de funciones, por ejemplo). No deja de reencadenar el deseo, de ponerlo en obra, de funcionalizarlo, pero para producir cada vez más capital, es decir, más descodificación, desterritorialización, desregulación. Así es la *sociedad capitalista burguesa*, que produce esquizos y los encierra al no poder normalizarlos mediante el Edipo.

Esta contradicción de la sociedad capitalista parece insuperable: si no estuviera acompañada de una constante recodificación del deseo, la descodificación capitalista universal conduciría al caos negador de toda sociedad. Por esta razón, el capitalismo es el límite de toda sociedad.

3 2 3 La experiencia ejemplar del esquizofrénico

Contra el psicoanálisis, Deleuze propone un «esquizoanálisis» que opere una ‹desedipización› del inconsciente Apunta al individuo y a la sociedad Su alcance es político revolucionario La sociedad (y la familia que la representa) es la que transforma el esquizo en enfermo su enfermedad es una reacción a la edipización forzada Lo mismo que para Foucault, la locura es una construcción sociopolítica En sí mismo, el esquizofrénico es ‹libre, irresponsable, solitario y alegre›, revolucionario y nómada, radicalemente no territorializado Experimenta infinitamente las *máquinas deseantes* en el *cuerpo sin órganos*

Por *máquinas deseantes* Deleuze entiende toda estructura-proceso que produce y consume La noción es plenamente transversal se aplica indiferentemente a lo físico, lo biológico, lo psíquico, lo social, el hombre y la naturaleza Una hoja, un estómago, un ojo, un seno, una fantasía, un libro son máquinas deseantes Se articulan entre sí, se acoplan y se intersectan, entran en sinergia y en contraste, dejan pasar, interrumpen, cambian e intercambian los flujos del deseo Concretan transitoriamente la energía-deseo amorfa e infinitamente polimorfa

El *cuerpo pleno sin órganos* es ese deseo-energía sin límite y sin forma estable Está más acá y más allá de toda organización, de todo organismo que las máquinas deseantes, que son los órganos con sus funciones biológicas y socialmente determinadas, han fijado y limitado

> Las maquinas deseantes nos convierten en organismo, pero [ ] el cuerpo sufre por verse organizado de esta manera, por no tener otra organizacion, o ninguna en absoluto

El cuerpo sin órganos se asemeja al *apeiron* de Anaximandro, a la voluntad de poder de Nietzsche, al inconsciente preedípico es la matriz energética amorfa de todas las organizaciones y de todos los procesos posibles e imposibles Edipo, la Familia, la Sociedad, el Psicoanálisis, vienen precisamente a romper con el cuerpo sin órganos impiden al individuo encontrarse en él, liberarse de su identidad y de su sentido, estar en disponibilidad para nuevas experiencias deseantes Aun cuando en el límite sea totalmente indiferenciado, el cuerpo pleno sin órganos ha sido diversamente designado en el curso de la Historia fue la Tierra, hoy es el Capital En efecto, en la superficie de éste y con el poder de su omnipotencia es donde, en

la sociedad capitalista, todo se intercambia, circula, se crea, se consume y de transforma

> El capital es el cuerpo sin organos [ ] del ser capitalista

Completamente volcado en la experimentación de nuevas máquinas deseantes en la superficie de su cuerpo lleno sin órganos, el esquizo se ríe de los dualismos y de la jerarquía, del orden lógico y de la cronología, de alternativas (o o) que aspiran a la exclusión y a la exhaustividad (el tercero excluido), así como de las contradicciones que desembocan en lo imposible El esquizo confunde todos los códigos, en particular el binario está a favor de lo múltiple y no de lo dual No esclavizado por la identidad, el esquizo se entrega, ‹en un deslizamiento rápido›, al libre juego de las identificaciones simbólicas transitorias y simultáneas

> Yo, Antonin Artaud, soy mi hijo, mi padre, mi madre y yo
>
> Schreiber es hombre y mujer, padre e hijo, esta muerto y vivo
>
> Todos los nombres de la historia, eso soy yo (Nietzsche, citado por Deleuze)

El esquizo no (re)conoce el sujeto, no tiene «yo› fijo, pues el yo sólo se fija con el Edipo Los goces y los sufrimientos infinitos del deseo-delirio tienen esta no fijación como precio

En *Mil mesetas,* que termina la serie «Capitalismo y esquizofrenia» que inauguraba *El Anti-Edipo,* Deleuze lo repite mientras que el psicoanálisis apunta a que uno construya su yo, el esquizoanálisis invita a encontrar el cuerpo propio sin órganos y a deshacer el yo

3 3 *Una fenomenología posmoderna*

- *La crítica de la modernidad* se trata de rechazar y de deshacer el mito de la Razón en sus formas clásicas y contemporaneas, incluso el racionalismo comunicacional y la ética de la discusion (Apel, Habermas) Deleuze, como Lyotard, denuncia las ilusiones y los abusos del *consenso,* nueva figura del ‹buen sentido comun› El racionalismo en general y la modernidad pertenecen a lo Uno y al pensamiento unificante, cuya metáfora directriz es el Arbol En su forma más simple, el racionalismo es dicotómico lo uno se divide en dos, cada mitad de divide igualmente en dos, etc En la más compleja, puede fingir la acogida de la multiplicidad (las ramas,

las raíces), pero reduciéndola firmemente a la unidad de un tronco común

Contra el «pensamiento-árbol» o el «pensamiento-raíz», Deleuze pone en juego la metáfora del *rizoma,* que prolifera en todos los sentidos, desprovisto de unidad, de centro y de orden estable y en el que «cualquier punto puede conectarse con cualquier otro» No territorializado, el rizoma no reconoce ningún sobrecódigo (metacódigo) unificador Es el lugar inestable, móvil y metamorfo donde nace, circulan y se pierden los códigos, o donde las diferencias más radicales pueden encontrarse y, juntas, dar lugar a un nuevo trozo de rizoma *Mil mesetas* es un producto del pensamiento-escritura rizomático

> Escribimos este libro como un rizoma Lo hemos compuesto con mesetas

> El libro no es imagen del mundo [ ] Forma un rizoma con el mundo *(Mil mesetas)*

Al fin y al cabo, lo posmoderno, como el nihilismo, tiene menos interés en ser negativo y reactivo (crítico de la modernidad) que positivo y creativo Cultiva las *diferencias* afirmativas, es decir, las diferencias por las cuales un ser (acto, acontecimiento, valor, proceso) se afirma de una manera creadora por sí mismo, mientras que las diferencias negativas o reactivas sólo apuntan a distinguirse del otro o a oponerse al otro Al comer cordero, el lobo no quiere negar el cordero (el ser-cordero), sino que sencillamente se afirma en tanto lobo (afirma su ser-lobo) La diferencia como *singularidad* no es ni dialéctica, ni lógica Éstas remiten siempre a una unidad original, final o eterna La diferencia dialéctica es negación de la afirmacion y alcanza la unidad afirmativa de la síntesis, la diferencia lógica es distinción estable en el seno de un *mismo* género

– *Experimentar, funcionar, operar en lugar de querer decir* lo importante es experimentar, devenir, ver si eso funciona y qué hace Este experimentalismo está indefinidamente abierto ningún sentido primero ni último lo guía, lo limita *a priori* o lo anticipa Las metáforas maquinistas de Deleuze son desconstrucciones del querer decir y del significar típicas del idealismo Libro, avispa, órgano, orquídea son maquinas y experiencias Máquinas que funcionan por sí mismas y mediante mutuas conexiones, también son expe-

riencias que el individuo puede alcanzar simbólicamente si su deseo lo lleva a ello convertirse en lobo, árbol, flor , ramificarse sobre un libro

- *Ramificar las diferencias* en el rizoma que prolifera, esto tiene lugar en todos los sentidos, todo funciona y hasta las propias disfunciones son a menudo criaturas Las máquinas rizomáticas se conectan unas a otras y esta aptitud para la ramificación es muy abierta y móvil La naturaleza y la evolución natural ofrecen una infinidad de ejemplos de simbiosis y de ecosistemas funcionales, así como de arreglos inauditos y mutaciones exitosas Lo mismo ocurre con el mundo de los objetos técnicos (como lo ha mostrado G Simondon) y el mundo de la cultura en incontables mestizajes Pero hay más la aptitud para la ramificación no se limita al interior de un orden ni de un reino Las ramificaciones y disposiciones rizomáticas ponen en sinergia las heterogeneidades más radicales, unen concretamente todas las llamadas diferencias «ontológicas» Minerales y vegetales y animales y técnicas y ciencias y símbolos la avispa y la orquídea, el organo y la máquina, la bacteria y el reactor químico, la fantasia de un sabio y el embrión en la probeta, una sensación presente y un recuerdo escondido, el estribo, el hombre, el caballo y una nueva manera de hacer la guerra

Las ramificaciones de singularidades (o de heterogeneidades) no remiten a ningún centro referencial común ni se proyectan sobre ninguna superficie universal y homogeneizante Ningún pensamiento único, ningun sujeto trascendental, ningún campo universal de representación permite reducirlos a lo uno y lo mismo Pensar, representar —en las formas variadas e irreductibles de los juegos de lenguaje de Wittgenstein—, también son procesos, maneras de funcionar (o de no funcionar o de funcionar mal), de máquinas (deseantes y/o represivas)

La fenomenología posmoderna de Deleuze consiste en la descripción de estas ramificaciones, que son otras tantas metáforas (transferencias, conmutaciones) reales, que, en la multiplicidad y la metaestabilidad, mantienen unidos a los seres vivos, los artefactos y los símbolos Aun cuando se expresa en la unidad relativa del libro, es evidente que esta fenomenología no respeta la diferencia de los géneros, por el contrario, alimenta la comunicación de literaturas, ciencias y filosofías

3.4. *Algunos problemas*

3.4.1. La cuestión ética

El posmodernismo se caracteriza por un neta opción *estética* centrada en la experiencia-goce (en un comienzo, sensorial) y en la creación, la fenomenología es *descriptiva,* explicativa y a veces interpretativa. Ni el uno ni la otra se interesan por la acción y las consecuencias de la acción (o de la inacción). Puesto que no hay jerarquía estable de valores, puesto que sólo hay diferencias, la fenomenología posmoderna es incapaz de *juzgar*. Esto no impide que pueda escoger, es decir, preferir (cuestión de placer, de deseo y no de deber moral), tal o cual diferencia a tal o cual otra. Esquizoide, el fenomenólogo posmoderno se declara irresponsable e inocente, como el deseo mismo.

Esta actitud es evidentemente criticable. ¿Todas las creaciones, todas las experiencias, todos los deseos son ‹buenos› de realizar? Si el ser-lobo devorador de corderos afirma una singularidad positiva para él, desde el punto de vista del cordero este acontecimiento es simplemente la negación (atroz) de su propia singularidad de ser-cordero. Se puede argumentar que el ser devorado es inherente al «destino» de ser-cordero, que en cierto modo forma parte de su ser-cordero. Discutible incluso en el plano de los seres naturales (el cordero no desea ser devorado), esta consideración resulta completamemte inadmisible en el plano humano. Una diferencia humana estriba precisamente en el hecho de que el hombre no sigue sus pulsiones y deseos como una multiplicidad de instintos o de tropismos. En esta diferencia es donde encuentran su sitio la ética y la libertad humana, irreductible al juego del deseo.

3.4.2. La cuestión de la sociedad

La cuestión de la vida en sociedad se aproxima a la de la ética, que no puede prescindir de ciertos principios, aunque sólo fuese el que obliga a respetar las diferencias (los otros) en la medida en que no empleen ninguna violencia ofensiva. No se entiende cómo sería posible una sociedad inspirada en el sentir de Deleuze, pues carecería de toda organización estable. Subordinaría toda organización a sinergias y a cristalizaciones temporales y aleatorias nacidas de los caprichos y los deseos individuales. El esquizoanálisis es destructor de la interiorización del orden social (los códigos) por los individuos. En consecuencia, es destructor de ese orden mismo en la me-

dida en que su persistencia como institución humana no tiene otra base que los individuos y las relaciones codificadas que ellos mantienen Es posible concebir sociedades desterritorializadas (no solidarias de un territorio), pero no sociedades sin códigos (reglas, leyes) e indiferentes al principio de realidad Toda sociedad debe tener una organización limitadora y reguladora de los deseos individuales, pero este orden social puede cambiar, evolucionar, reformarse

El esquizoanálisis, por tanto, no puede afectar más que al individuo y, en el seno de una sociedad dada, únicamente a una cantidad limitada de individuos, so pena de disgregación de la sociedad El propio esquizo resulta inviable si no es al margen de una sociedad lo suficientemente organizada y flexible como para tolerarlo

3 4 3 La cuestión de las tecnociencias

Deleuze reconoce diferencias irreductibles entre ciencias, filosofías y literaturas, así como entre las múltiples posibilidades de ramificar unas en las otras Se niega a reducir todo a un discurso o a un juego del lenguaje dominante o englobante Por otra parte, su estilo —su léxico, sus metáforas— connota vigorosamente la técnica, la máquina, la operatoria, lo funcional, en contraste con el vocabulario idealista del sujeto, la conciencia y la intencionalidad Por último, toma sus ejemplos del mundo de los objetos y de los procesos técnicos Su pensamiento da prueba de una innegable sensibilidad respecto de la operatividad técnica efectiva

Esta sensibilidad tiene por lo menos tres límites estrictos que la confinan a la imitación simbólica mucho antes que estimularla a la apertura y la atención efectivas de las técnicas y las ciencias de acuerdo con su dimensión operatoria Para Deleuze, las ciencias son esencialmente cuestión de discurso y las experiencias son las que el individuo puede realizar con su equipo «natural» No tiene siquiera en cuenta las posibles operatorias concretas de las ramificaciones biotecnológicas o neurotecnocientíficas Sólo excepcionalmente se arriesga por las sendas de la mutación-experimentación-operación de seres vivos humanos con un riquísimo imaginario tecnocientífico y que agitan los comités de (bio)ética Le resulta extraño el *ciborg*, lo mismo que los futuros que puedan engendrar los inauditos y múltiples arreglos y ramificaciones de los seres naturales, los seres técnicos y los seres humanos Hay que hacer todas las experiencias posibles, pero *simbólicamente* Y sin psicofarmacología

> Llegar a emborracharse, pero con agua pura *(Mil mesetas)*

Esta moderación hace de Deleuze un *fenomenólogo* posmoderno, mucho menos avanzado que, por ejemplo, un Simondon —que era a la vez realmente filósofo y aficionado al bricolage técnico— o un Engelhardt, decididamente abierto a la transformación de la naturaleza y del cuerpo humano según los deseos de los individuos

Esta moderación requiere varios comentarios

Como consecuencia de ella, Deleuze percibe mal ciertos aspectos de la sinergia entre el capitalismo y la técnica Al no tener en cuenta más que las emancipaciones simbólicas (descodificar, desterritorializar), interpreta la fuga hacia delante del capital como un mero movimiento circular de descodificación, recodificación, descodificación absurdo y contradictorio No advierte la enorme parte del capital invertido en la IDTC (Investigación y Desarrollo Tecno-Científicos), en las tecnociencias que desterritorializan no sólo las identidades simbólicas, sino también y sobre todo las identidades físicas, biológicas, antropológicas, antropomórficas, tal como la naturaleza no ha dejado de hacer en el curso de la evolución Reinsuflado en la IDTC, el capital puede emancipar al hombre no sólo respecto de las instituciones y codificaciones simbólicas, sino también respecto de las limitaciones que le imponen su naturaleza biofísica, es decir, respecto de la ‹condición humana›, de la finitud Ni el delirio del esquizo, ni la desvinculación simbólica del deseo, ni la fenomenología posmoderna, rompen estas limitaciones Por el contrario Al fingir que acuerda inmediatamente una libertad ilimitada vivible aquí y ahora, al invitar a contentarse con el juego con las palabras y el juego con los sentidos, el esquizoanálisis y la fenomenología posmoderna tienen efectos desligantes respecto del IDTC En el mismo movimiento, tienen efectos de conservación de la «naturaleza humana» y de la identidad del hombre no como Señor de la Creación, sino solamente como Señor de los nombres de la Creación Un señorío simbólico, en verdad prisionero de su finitud

Si Deleuze hubiese tenido más en cuenta los deseos y las posibilidades sin límites que atraviesan las dinámicas tecnocientíficas que desterritorializan operativamente la naturaleza humana, habría encontrado sin duda las cuestiones éticas que esas dinámicas suscitan y en comparación con las cuales los juegos simbólicos del esquizo parecen benignos e infantiles

LECTURAS SUGERIDAS

BUYDENS, M., *Sahara, l'esthétique de G. Deleuze,* París, Vrin (Pour demain), 1990.

LECHTE, J., *Cincuenta pensadores contemporâneos esenciales,* Madrid, Cátedra, 1990.

MENGUE, P., *Deleuze,* París, Belfond (Les dossiers Belfond), 1993.

ZOURABICHVILLI, F., *Deleuze: une philosophie de l'événement,* París, PUF (Philosophies, 54), 1994.

4. JACQUES DERRIDA Y LA ESCRITURA DE LA «DIFFERANCE»*

- La experiencia de la voz y el señuelo del pensamiento
- Desconstruir la metafísica idealista
- Las estrategias de la escritura contra el logo-fonocentrismo omnipresente
- Sólo hay signos de signos
- Las metáforas de la diferancia

PALABRAS CLAVE

• arreferencial • autorreferencial • desconstrucción • difere/ancia • escritura • estructuralismo • fenomenología • fonocentrismo • idealismo • indecidible • juego • lenguaje • literatura • logocentrismo • metáfora • querer-decir • Sa (significante) • So (significado) • secundariedad • signo • texto • voz

La obra de Jacques Derrida, nacido en Argelia en 1930, es abundante y siempre en curso de ser escrita. Mencionemos algunos títulos ya clásicos: la trilogía de 1967 (*La voix et le phénomène [La voz y el fenómeno]*[20], *De la grammatologie [De la gramatología]*[21], *L'écriture et la différence [La escritura y la diferencia]*[22]), *Marges de*

* En lo que sigue se leerá «diferancia» por *differance,* que es como la traductora de «La differance» ha vertido el término francés (véase *Márgenes de la filosofía,* ed. Cátedra). Respeto sus razones, pero no resisto la tentación de sugerir la forma española «diferenzia» (sin desconocer el inconveniente de que no recoge las connotaciones de la terminación francesa *ance* a las que alude Derrida en ese texto), pues la pareja «diferenc/zia», como la francesa «differe/ance», presenta en la escritura la diferencia que la voz oculta. Véase *infra,* pág. 469. *[N. del T.]*

[20] *La voz y el fenómeno,* Valencia, Pre-textos, 1983.

[21] *De la gramatología,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

[22] *La escritura y la diferencia,* Barcelona, Anthropos, 1989.

la philosophie (Márgenes de la filosofía)[23] y *La dissémination (La diseminación)*[24] en 1972, *Glas* (1974)[25], *Éperons* (1978) *(Espolones)*[26], *La carte postale* (1980)[27]. Los textos de Derrida ilustran, tal vez de la manera más radical, el fenómeno de la inflación del lenguaje en la filosofía de la segunda mitad del siglo XX. En este caso, la obsesión verbal se centra en la *escritura*. La acentuación del tema de la escritura funciona como antídoto contra el idealismo, la metafísica, la ontología.

4.1. *La desconstrucción del logo-fonocentrismo*

4.1.1. ¿Qué son el logocentrismo y el fonocentrismo?

El logocentrismo caracteriza la Historia occidental en tanto gravita alrededor de la noción de *logos* (que significa «razón *y* lenguaje»). Pero esta focalización borra la dimensión *verbal* (material, sensible) del logos y sólo conserva el polo de la *razón*, que es pensamiento, sentido puro, ideal, espiritual. Este olvido o esta ceguera a propósito del lenguaje, elemento constitutivo del *pensamiento* occidental, provendría, según los análisis de Derrida, de la experiencia de la voz, del enunciado oral que expresa lo que se quiere decir. La expresión oral es un significante tan ligero, tan efímero, tan próximo al sujeto hablante, del que no se puede distinguir, que resulta espontáneamente borrada, ignorada, transparente, al extremo de provocar la ilusión de que únicamente importan y existen la conciencia pensante y las significaciones (intenciones) que ella quiere (decir).

Esta ilusión de la ausencia de mediación lingüística (nacida de la sutileza material de la voz) que tiene la conciencia pensante por *inmediatamente* presente a sí misma e inmediatamente presente al sentido y a lo referido puro al que apunta, es lo que constituye el *fonocentrismo* (en griego, *phoné* significa «voz»). De allí derivarían el idealismo, la metafísica y la ontología.

> Cuando hablo, no solo tengo conciencia de estar presente en lo que pienso, sino que [...] el significante parece borrarse o volverse transparente para dejar que el concepto se presente por sí

---

[23] *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.
[24] *La diseminación*. Madrid, Fundamentos, 1975.
[25] *Glas*. París, Denoel/Gonthier, 1981.
[26] *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-textos, 1981.
[27] *La carte postale*. París, Flammarion, 1980.

mismo, como lo que es, sin remitir a ninguna otra cosa que a su presencia La exterioridad del significante parece reducida Naturalmente esta experiencia es un señuelo *(Posiciones)*[28]

Pero este señuelo es estructural, lo que quiere decir que está necesariamente inscrito en la práctica misma del lenguaje humano que ha dado lugar a todo un mundo (el mundo del pensamiento, del espíritu, de las idealidades, del sentido, mundo espiritual y, por tanto, ontológicamente distinguido) y toda una forma de vida (la vida pensante o del espíritu, la vida teórica o incluso filosófica) En el seno de este mundo y en esta vida, la multiplicidad, las diferencias y las contradicciones —la de sujeto y objeto, por ejemplo— parecen superables Además, tradicionalmente, este mundo y esta vida han sido calificadas como la verdadera patria de los seres humanos, seres vivos *pensantes*

Consecuencia del fonocentrismo es la desvalorización general del lenguaje, que culmina en lo tocante a la *escritura* Esta se concibe como el instrumento extremadamente marginal e imperfecto con vistas a la conservación del sentido enunciado Por ser material, la escritura lanza a las miserias y azares del mundo sensible el sentido puro que recoge De esta suerte, un orden jerarquico atraviesa toda la historia occidental 1) lo real (= lo Significado y lo Referido), 2) la expresión oral (contingente, imperfecta, pero cuasi invisible), 3) la escritura (copia material dura, accesoria de lo oral) De 1 a 3 nos alejamos de la ‹cosa misma (el So/Ro o Significado/Referido), que se mantiene pura en el origen, presente sin distancia en la conciencia ‹con voluntad de decir La escritura aparece así como el desecho del pensamiento occidental

4 1 2 La desconstruccion del idealismo en todas sus formas

> El logocentrismo es, *tambien* y fundamentalmente, un idealismo Es la matriz del idealismo [ ] el desmontaje del logocentrismo es simultáneamente una desconstitucion del idealismo o del espiritualismo en todas sus variantes *(Posiciones)*

La desconstrucción no deja de recordar la destruccion heideggeriana de la metafísica, a la que Derrida debe mucho, pero de la que piensa que no ha ido lo bastante lejos y que, en lugar de destruir el logo-fonocentrismo, termina por renovarlo La desconstruc-

---

[28] *Posiciones* Valencia, Pre-textos 1977

ción designa el conjunto de las técnicas y estrategias que utiliza Derrida para desestabilizar, fisurar y desplazar los textos explícita o invisiblemente idealistas Con este propósito hay que mostrar que la materialidad (escritura) y el «sinsentido (indecidible) afecta los textos más puramente espiritualistas o idealistas, o incluso que los textos más materialistas (positivistas, cientificistas) presentan complicidades logo-fonocentristas

El logo-fonocentrismo está, pues, omnipresente, su desconstrucción es una tarea difícil, tortuosa e infinita Derrida sabe perfectamente que de la filosofía y, por tanto, del idealismo, es imposible salir Lo máximo que se puede hacer es obrar con astucia para no quedar íntegramente dentro Se puede mostrar que los que creían y querían estar completamente dentro también están en parte fuera, en el saber A partir del momento en que se utiliza el lenguaje, actúa el señuelo estructural Y lo hace de tal manera que uno no puede abstenerse de secretar la metafísica, a riesgo de desconstruir sin descanso ese producto

En un primer momento, Derrida ha dirigido su crítica desconstructiva a dos corrientes contemporáneas de pensamiento aparentemente opuestas la *fenomenología* y el *estructuralismo*

A propósito de la *fenomenología* de Husserl, pone en evidencia todas las técnicas gracias a las cuales el filósofo intenta colocar entre paréntesis el lenguaje (y más especialmente la escritura) con el fin de no tener en cuenta otra cosa que el puro ‹querer decir› de la conciencia, así como las significaciones ideales, correlatos de los objetivos intencionales de ésta Ahora bien, a su puesta entre paréntesis, el lenguaje se resiste Y tanto más vigorosamente se resiste cuanto que la *escritura* (la forma más material del lenguaje) se desvela como el instrumento estabilizador que permite transformar los objetivos fluidos y transitorios de los sentidos, experimentados por la conciencia y en la voz, en significaciones-idealidades esencialmente fijas Estas significaciones-idealidades parecen cuasi objetivas, independientes de las conciencias intencionales o de los sujetos hablantes que tienen la ilusión de descubrirlos como ‹datos› También parecen independientes de contextos y de devenires

En resumen, la escritura permite la autonomización del sentido en relación con el sujeto hablante Es la condicion de la metamorfosis del sentido en una idealidad objetiva y permanente que el sujeto pensante tiene la ilusion de alcanzar gracias a la intuicion (visión espiritual) o a la intención Pero la fenomenología y la filosofía en general invierten y ocultan ese proceso Se considera el sentido como primero y fundamental Se presenta la expresión oral del sentido, y sobre todo su escritura, como acontecimiento secundario y contin-

gente Aunque en realidad la escritura es primaria y constitutiva, se la ve como derivada y marginal

Del *estructuralismo,* Derrida reconoce la aportación desconstructiva El estructuralismo desustancializa la noción de sentido asimilándola a un juego de diferencias, de oposiciones funcionales, de tal suerte que los efectos de sentido diferenciados vienen de la red simbólica y no de la realidad exterior al lenguaje (no de un Ro/So —Referido/Signficado— preexistente al lenguaje) Sin embargo, F de Saussure, el inventor del estructuralismo, sigue manteniendo, en múltiples respectos, una posición logocentrista utiliza el vocabulario idealista (pensamiento, mental), distingue el Sa (Significante) y el So como dos aspectos ligados, pero al mismo tiempo radical y sustancialmente distintos y, sobre todo, valoriza el lenguaje oral (la palabra) por encima de la escritura, que excluye del dominio de la lingüística científica

El campo de la desconstrucción derridana es muy extenso, incluso ilimitado, pero presenta zonas de intensidad y de cualidad muy diversas Declararse empirista, positivista o materialista no deja al abrigo de la sospecha En general, estas posiciones continúan generalmente creyendo en la existencia de un Ro/So fuera del lenguaje (el objeto, el hecho, los datos, el número) que el pensamiento (verdadero) reflejaría y reprentaría gracias al lenguaje y a la escritura También aquí, el pensamiento accedería directamente desde el comienzo a la *presencia* del ente que luego ella representaría Ahora bien, según Derrida, no hay presencia inmediata, solo hay *representaciones, signos* y nunca Ros/Sos ni al principio ni al final de la serie de signos-representaciones La repetición (la representación, el signo) es originaria lo que se declara primario (origen) es en realidad derivado, secundario No hay origen, no hay tope primero ni último al cual el sentido pudiera arrimarse para detener su deriva Por tanto, no hay *historia* no hay ese ‹devenir-totalidad› que *un* sentido recorrería desde el origen hasta el fin, todo lo cerraría y daría significación propia a cada cosa y cada acontecimiento

4 1 3 Estrategias de la desconstrucción

Tal como la formuló Derrida, y aun cuando no se reduzca a esta técnica, la desconstrucción es un movimiento doble de reinversión y de neutralización Si se considera una pareja de conceptos metafísicos —voz/escritura, espíritu/materia—, su desconstrucción postula

- una fase de *inversión*, pues la pareja estaba jerarquizada y lo primero que se necesitaba era destruir su relación de fuerza instituida, es preciso afirmar, pues, la prioridad de la escritura sobre la voz, de la materia sobre el espíritu

  Pero una simple inversión sólo opera un cambio de metafísica, un desplazamiento en el interior del círculo logocéntrico (del espiritualismo al materialismo, por ejemplo), no lo elimina
- la fase de *neutralización* liberará el término valorizado por la etapa precedente de la pareja metafísica en que estaba preso La «materia» no es la materia tal como se la entendía en la pareja inicial No es «ni espiritual ni material» en el sentido metafísico de estos términos Invertida y neutralizada, la pareja desconstruida no vuelve a encontrar una jerarquía en la que el término promovido conserve simplemente su antigua acepción y revista los privilegios logocéntricos del término destituido La *escritura* (desconstruida) no es, pues, la escritura en el sentido ordinario (subordinado a la voz) ni, por supuesto, tampoco una suerte de supervoz Derrida utiliza de buen grado el prefijo «archi» para designar el status de las nociones desconstruidas La *archiescritura* es la escritura en el origen (y por tanto la negación del origen), es el origen de la pareja voz/escritura, así como de todas las otras parejas El término desconstruido se convierte en una suerte de *indecidible* en relación con la lógica binaria de donde proviene, al mismo tiempo se convierte en el *arkhé*, esto es, en el origen paradójico de la lógica binaria —de la pareja— en la que estaba preso

La desconstrucción se aplica a los *textos*, casi siempre a los textos de la historia de la filosofía La estrategia consiste en hacer aparecer términos *indecidibles* en estos textos aparentemente homogéneos y atravesados por una intención de sentido unívoco Estos términos rompen y estropean la bella lógica de los monismos y de los dualismos Ponen de manifiesto la parte de Se (significante) en todo So (significado), la inercia de la materia en la sutileza del espíritu, las ambiguedades y aporías de un uso que se pretendía lógico Derrida aplicó la desconstrucción a textos de Platón (con el indecidible *Phármakon*, remedio-veneno), de Mallarmé (con el indecidible *Hymen*, virginidad-matrimonio), de Rousseau (con el «suplemento ni un más ni un menos, ni un accidente ni una esencia), etc

La desconstrucción es una práctica de escritura que opera siem-

pre en el margen de los textos y sobre ellos. Es radicalmente «secundaria», y el mensaje que la acompaña es el de que todo es segundo/secundario, que no hay nada primero/primario, nada que sea inmediato. Solo hay signos de signos de signos, Sas de Sas, y efectos de Sos y de Ros, en absoluto So o Ro anterior o último que gobierne la cadena de Sas y le acuerde Sentido.

4.2. *La diferancia* («differ*a*nce»)*

En 1968, Derrida intitula su conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía de la siguiente manera: «La differ*a*nce». Con este grafema indica diversos aspectos importantes de su práctica:

- la difer*a*ncia es la diferencia liberada del juego binario de lo mismo y lo otro, es la archi-diferencia que devasta el culto de la identidad y su estrategia de recuperación tautológica o dialectica de toda alteridad, de toda diferencia; la difer*a*ncia es el origen de todas las oposiciones lógicas y dialécticas, lo cual implica que no hay unidad originaria antes de las dicotomías conceptuales y, por tanto, que no hay origen, pues el origen es siempre diferido, segundo, desfasado;
- en relacion con la diferencia, que es metafísica, la difer*a*ncia marca un desfase que se *escribe* (la *a*) pero que no se oye [en francés, «difference» y «differ*a*nce» se pronuncian de la misma manera], que escapa a la voz; eso recuerda que la escritura es lo reprimido, lo inaudito del logofonocentrismo; la difer*a*ncia es lo que ninguna voz puede hacer presente, pues es muda, silenciosa, por doquier activa, no presente en ninguna parte; así es la difer*a*ncia;

La difer*a*ncia difiere (*Márgenes de la filosofía*).

- diferir es no ser idéntico *y* posponer para más tarde; diferir es desplazar, desmontar, deslizar perpetuamente, también es ser inidentificable, inasignable. A pesar de ser fuente de todas las diferencias, la difer*a*ncia no se asemeja a una sustancia o una energía productiva que existiera con anterioridad e independencia de lo que produce; la difer*a*ncia no está literalmente fuera del desplazamiento en todos los sentidos

* Vease *supra* pag. 463 *[N. del T.]*

ilimitados que induce, *es* el devenir, la deriva, la circulación universal de los signos,
- por tanto, en términos estrictos, no es nombrable sólo se la designa por medio de la metáfora y de la metonimia, y, desde este punto de vista, no importa qué palabra pueda servirle de testaferro provisional, la difer*a*ncia es el desplazamiento metafórico-metonímico sin origen ni fin de los Ses,
- si la difer*a*ncia es anterior al concepto y si sólo «difiere» al hilo de los desplazamientos metafóricos, también la metáfora es anterior al concepto, el concepto es el resultado de una decisión que rompe la metaestabilidad polisémica de la metáfora El concepto es el producto de la selección de *un* sentido metafórico, cuyo carácter metafórico (la inagotable propensión a proliferar según significaciones diferentes) se gasta y termina por desaparecer Así ocurre con las metáforas de la luz y de la sombra que se hallan en el punto de partida de tantos conceptos filosóficos Según Derrida, el concepto no es «superior» a la metáfora, no dice de modo más transparente y más verdadero lo que la metáfora sólo podría sugerir torpemente El concepto es únicamente más pobre, más olvidadizo de la latencia inestable del sentido y de las infinitas posibilidades de la retórica La pareja metáfora/concepto es en sí misma metafísica, cristalización binaria nacida del juego de la difer*a*ncia La retórica precede la lógica y la dialéctica es el suelo móvil sobre el cual se deslizan indefinidamente los signos y sus significaciones, que a veces las conceptualizaciones-identificaciones decididas bloquean localmente, sobre todo en filosofía

4 3 *Escribir, desplazar los textos*

4 3 1 El rechazo del «querer-decir» y la cadena a- y autorreferencial de los Ses

Los textos derridanos no tienen ni comienzo (se injertan en otros textos) ni fin (son pretextos para otros textos), son un momento del juego de la difer*a*ncia Al romper con todo So y todo Ro, son una cadena o un proceso de Ses que no «quieren decir» nada ni designar nada En este sentido, la escritura es arreferencial Pero al mismo tiempo «quiere decir» la difer*a*ncia que escapa precisamente al régimen del querer decir Como la difer*a*ncia es la procesión de los significantes en perpetuo desplazamiento, es decir, la escritura,

ésta se refiere en cierto modo a sí misma, sin poder jamás aprehenderse con firmeza y bloquear el movimiento metafórico En este sentido, es autorreferencial El So o Ro de la cadena es la cadena misma que prosigue

> en rigor, la escritura no quiere decir nada No es que sea absurda [ ], sino que intenta mantenerse en el punto de sofocacion del querer-decir [ ] el juego de la difer*a*ncia en virtud del cual ninguna palabra, ningun concepto, ningun enunciado mayor resuma ni gobierne, desde la presencia teologica de un centro, el movimiento y el espaciamiento textual de las diferencias *(Posiciones)*

4 3 2 Escritura y creación

Cada Se de la cadena designa la cadena misma, pero esta designación «en abismo» es siempre frustrada, impropia, metafórica No hace más que empujar el proceso hacia otro Se Así, escritura, texto, diferencia, juego, cadena, Se, desconstrucción, suplemento, phármakon, etc , quieren y no quieren decir la misma cosa El juego de la difer*a*ncia opera potencialmente con cualquier signo y con todos, todo el lenguaje (que es in-finito) se hunde en él y de él surge

Esta metaforicidad universal y libre de la escritura es positiva y creadora, no simplemente desconstructiva de la metafísica Es gasto, diseminación lúdica del lenguaje y de sus signos Juego, pero sutil y que produce placer Como el nihilismo, la desconstrucción es emancipación creadora al mismo tiempo que destructora

> Multiplica las palabras [ ] *en una sustitucion sin fin y sin* fondo cuya unica regla es la afirmación soberana del juego fuera de-sentido [ ] una suerte de potlach de los signos *(La escritura y la diferencia)*

A pesar de que casi siempre, aunque no necesariamente, interviene en el margen de los textos filosóficos, la escritura no es más filosófica que literaria Desplaza las fronteras de los géneros Es compuesta Este acercamiento de la filosofía y la literatura o de la escritura en general también se justifica por el diseño inicial de la desconstrucción del logo-fonocentrismo En efecto, éste, que culmina en el idealismo de la filosofía, elimina la materialidad del Se, es decir, la escritura, la forma, el grafismo La literatura, por el contrario, puesto que es arte y estilo, se preocupa por subrayar más la forma que el contenido Acentuar el *texto* filosófico conduce a aproximar la filosofía a la escritura literaria

Este rasgo posmoderno choca con la antiquísima (Platón) subordinación del arte y de la literatura a la filosofía Sólo ésta sería seria, y en consecuencia, sólo ella se preocupa por la realidad y la verdad, mientras que el arte y la literatura se regodean en la *ficción*

Un gesto desconstructor consiste, precisamente, en invertir y luego neutralizar la pareja jerarquizada en el seno de la cual, desde el origen de la filosofía, la realidad (verdad) prima sobre la ficción (falsedad)

4 3 3 Una efectividad ético-política

La autorreferencia y la autosuficiencia filosófico-literarias no agotan la obra de Derrida

En su evolución ha explorado dimensiones «existenciales» (afectivas, psicoanalíticas) de la difer*a*ncia, como el «double bind» (la indecisión desestructurante de lo que se toma bajo compulsiones u órdenes contradictorias)

También ha explotado los efectos «an-árquicos» de la desconstrucción Una preocupación principal de ésta es la libertad Implica la insubordinación en relación con todo orden natural o institucional que se pretendería absolutamente fundado e intransgredible

Si tuviera que definir al hombre, la escritura lo llamaría *artificial* y eludiría todo intento de asignarle una naturaleza o una esencia, siempre reconstruyéndose en otra parte y de otra manera perpetuamente en devenir y en desplazamiento *Homo technicus* más que *homo loquax* Y sin embargo, la escritura actualiza *de facto* esta potencialidad creadora radical de la humanidad sólo simbolicamente En este sentido, como la mayor parte de los otros filósofos posmodernos, Derrida ratifica la finitud humana y se contenta con imitar simbólicamente su trascendencia técnica y su infinita libertad creadora

5 EN CONCLUSION

Al término de esta triple presentación (Foucault, Deleuze, Derrida), se pueden destacar algunos rasgos relativamente comunes

- una *crítica del poder* en todas sus formas represivas, de sus órdenes y jerarquías opuestas a la *libre y múltiple afirmación de las diferencias,*
- una *impugnación de la filosofía tradicional,* a la que se en-

tiende como representante del orden, el poder, las jerarquías y las delimitaciones, todo lo cual funda de manera absoluta, esta impugnación apunta especialmente al racionalismo y el yo-sujeto, asiento de la razón,

- una *atención al lenguaje,* no como objeto de análisis y de estudio lógico y científico, sino como materia operada y operante, esta atención es radicalmente inmanente y rechaza la posición metalinguística que se coloca fuera o por encima del lenguaje, es intervención *adlinguística,* en el margen de los textos, a veces es inflacionista y confina el discurso a una suerte de encierro a- y autorreferencial, plantea, en todo caso, el problema del desapego excesivo de ciertos discursos filosóficos respecto de la sociedad y el mundo en que el filósofo toma la palabra,
- *antinaturalista, antiesencialista y antifundamentalista,* la filosofía de la diferencia es, en cierta manera, tecnicista y operacionalista, pero *simbólicamente,* es como la imitación verbal de la operatividad y la potencia tecnocientíficas ilimitadas, de las que, no obstante, desconfía y que a veces denuncia como tecnocráticas, en consecuencia, de una manera ambigua, perpetúa la definición clásica del hombre como el ‹ser vivo hablante›, el «animal simbólico» y la respuesta simbólica a la condición humana

Los filósofos posmodernos de la diferencia han sido blanco de múltiples críticas A las procedentes de posiciones filosóficas tradicionales (metafísicas, espiritualistas, onto-teológicas), se agregan las de los defensores de la modernidad Este cuestionamiento apunta al irracionalismo y al antihumanismo que se atribuye al estructuralismo y el posestructualismo franceses típicos de los años 60 y 70 La expresión más elaborada de este racionalismo progresista contemporáneo procede de la segunda Escuela de Fráncfort (Apel, Habermas) Desde finales de los ochenta, Luc Ferry, sobre todo, le ha prestado voz en Francia

LECTURAS SUGERIDAS

DERRIDA, J *Posiciones,* Valencia, Pre-textos, 1977

DERRIDA, J y BENNINGTON, G , *Jacques Derrida,* Madrid, Catedra, 1994

GIOVANNANGELI, D , *Écriture et répetition,* París, Union générale d'éditions (Le monde en 10/18 Estetique, 1350), 1979

HOTTOIS, G , *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine,* Bruselas, Ed de l'Universite Libre de Bruxelles (Series, 71), 1979

— *Pour une metaphilosophie du langage*, París, Vrin (Pour demain), 1981.

LARUELLE, F., *Les philosophes de la différence*, París, PUF (Philosophie d'aujourd'hui), 1986.

PENALVER GOMEZ, P., *La desconstrucción*, Barcelona, Montesinos, 1990.

PERETTI DELLA ROCA, C. de, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989.

STEINMETZ, R., *Les styles de Derrida*, Bruselas, De Boeck-Université (Le point philosophique), 1994.

CAPÍTULO XXI

Posmodernismo y neopragmatismo

- Una noción de moda, vaga y controvertida
- LYOTARD:
  - La desaparición de los grandes metarrelatos de la Historia
  - La modernidad desviada por la tecnociencia y el tecno-capitalismo
  - Los problemas que plantea el fin de la razón universal
- RORTY:
  - Crítica del «giro lingüístico» de la filosofía
  - Crítica de la filosofía como Superciencia y Teoría del Conocimiento
  - La ciencia no está fuera de debate ni es superestructural
  - Del hombre especular cerrado a la humanidad poética y abierta
  - Disolver la pulsión de la trascendencia
  - Entre la ironía y la solidaridad
  - De la prioridad de la democracia liberal respecto de la filosofía
  - Cuidemos el edén posmoderno

PALABRAS CLAVE

• ciencia • ciencias humanas • consenso • contingencia • conversación • cultura posfilosófica • democracia • (re)descripción • diferencia antropológica • diferendo • discusión • derechos del hombre • estetismo • etnocentrismo • filosofía del espíritu • heterológico • historia • humanidades *(humanities)* • ironía • lenguaje • lenguaje ideal • lenguaje ordinario • liberalismo • literatura • metarrelato • modernidad • narración • neopragmatismo • objetividad • Occidente • poeta • posmodernismo • pragmatismo • pulsión de trascendencia • relativismo • solidaridad • tecnociencia • tecno-capitalismo • giro lingüístico • universalismo • utopismo • verdad

El significado y la referencia del término ‹posmodernismo› son vagos, más próximos a la designación de una ‹familia› (en el sentido de Wittgenstein) que a un concepto claramente delimitado De esta suerte, los autores emparentados al posmodernismo por diversos motivos no tienen necesariamente rasgos comunes entre sí En filosofía, tal es el caso, por ejemplo, de los norteamericanos Richard Rorty y H T Engelhardt y los franceses Jean-François Lyotard o Michel Serres, o incluso del italiano Gianni Vattimo

El posmodernismo se origina en el dominio del arte, en particular en la *arquitectura* (el norteamericano Charles Jencks) durante los años 70 Se opone al ideal arquitectónico modernista caracterizado por la valorización de lo funcional y la construcción futurista que rompe decididamente con el pasado y que ignora la historia La ideología modernista abate y sustituye lo antiguo mucho antes que tratar de restaurarlo o de articular el pasado *y* el futuro en un espacio no homogéneo y plural

1 Una definicion critica del pensamiento posmoderno

1 1 *Distanciamiento respecto de la modernidad*

El posmodernismo requiere ante todo una definición por oposición a la época y al mito de la modernidad, que cristalizó en los siglos XVII y XVIII y cuyas características son

- el universalismo racionalista,
- la fe en la ciencia y la técnica,
- la dominación-explotación de la naturaleza por y para la humanidad,
- la fe en que la humanidad se haga cargo de sí misma, humanismo progresista,
- el desprecio del pasado o su integración a manera de etapas historicas previas que preparan o anuncian la modernidad (los «grandes relatos»),
- el utopismo

En distinta medida, los pensadores posmodernos rompen con estos rasgos típicos de la modernidad

Según una descripción positiva, el posmodernismo de distingue por

- el *hiperculturalismo* revalorización de la riqueza y la diversidad histórica (historicismo) y cultural (tradicionalismo) de la humanidad, en las que el hombre posmoderno se inspira y que adapta libremente Desde este punto de vista, el modernismo sólo es *una* tradición entre otras Al posmodernismo le agrada citar, es ecléctico, también su originalidad es prestada, más cuestión de talento que de genio creador,
- *el rechazo de las diferencias jerarquizantes* todos los mitos, todas las historias, todas las culturas, todos los juegos de lenguaje-formas de vida tienen su valor propio, no se puede universalizar ni fundar objetivamente ninguna preferencia, y menos aún imponerla El posmodernismo es tolerante, mucho antes relativista y escéptico que dogmático o fanático,
- *el abandono de los «grandes relatos»* de legitimación de la civilización occidental historia judeocristiana, hegelianismo, positivismo, progresismo de la Ilustración, socialismo y marxismo, evolucionismo , todos los cuales aspiraban a conducir a la humanidad a una salvación única y segura El posmodernismo rompe con las grandes ideologías de la Historia que se prolongan en otras corrientes de pensamiento (por ejemplo, la nueva Escuela de Fráncfort con J Habermas y K O Apel)

Y aún se podría agregar

- el posmodernismo prefiere el *pensamiento analogico,* plurívoco, flexible, móvil, «débil» al razonamiento unívoco, lógico, técnico, demostrativo y normativo Los *valores* posmodernos son la tolerancia, el pluralismo, la libertad, el pacifismo, su *tonalidad afectiva* es la ausencia de pasión y el distanciamiento «cool», políticamente, lo posmoderno va ligado a la democracia, a la filosofía de los derechos del hombre en un sentido lato y al cosmopolitismo, está a favor de una economía que, si no de mercado, es en todo caso de abundancia y administrada con pragmatismo,
- al tomar sus distancias en relación con toda reivindicación de la Razón, de lo Absoluto, de la Verdad, etc , lo posmoder-

no postula la regulación de los conflictos por la discusión y la negociación Está a favor de la elaboración del *consenso* y de *solidaridades suficientes* a fin de desactivar el engranaje de la violencia Pero los consensos siempre son fácticos, contextuales y provisionales Las *disensiones* son inevitables y enriquecedoras en un mundo de la diversidad en devenir sólo hace falta aprender a administrarlas pacíficamente El consenso racional de talante universal, presentado como una necesidad y una obligación fundadas en la Razón o en la esencia del lenguaje, es una ilusión propia del Mito de la Modernidad,

- lo posmoderno tiene el sentido de la *contingencia* universal, incluida la de la creencia en la Razón Universal, propia de Occidente y de un cierto periodo histórico Se acomoda al carácter aleatorio y local (terrestre) de la vida y del hombre, así como a las formas histórico-culturales en las que la humanidad se ha expresado Parece casi creer en la utopía de una superación de la condición natural-cultural del hombre, que sólo se trata de administrar lo mejor posible

1 3 *Las críticas principales*

La corriente posmoderna de pensamiento ha sido blanco de objeciones procedentes al mismo tiempo de quienes quieren preservar las ideas modernas y de quienes nunca se adhirieron a ellas En verdad, la mentalidad posmoderna choca por igual al racionalista progresista y al integrista fundamentalista He aquí algunas de las críticas formuladas

- *La ausencia de identidad bien definida y de consistencia*, la debilidad en el plano intelectual y moral La incapacidad de *juzgar*, dada la inexistencia de criterios que se pudieran afirmar como fundados y universales Lo posmoderno dependería por completo de las preferencias irracionales y fluctuantes del gusto (que «no se discute») Esta ausencia de delimitación sería incluso cronológica la mentalidad posmoderna se encontraría en todas las épocas, sobre todo en la *pre*moderna, por ejemplo, el Renacimiento, y tendría un excelente ejemplo en Michel de Montaigne (escepticismo moderado, relativismo, pluralismo, tolerancia, empirismo pragmático, etc) Tal vez esta misma mentalidad sea característica de los periodos de decadencia, con su sincretismo y eclecticismo

- El *estetismo* y el *hedonismo*, a menudo señalados a propósito del posmodernismo, reflejarían un neoconservadurismo satisfecho, propio de las sociedades desarrolladas, a la vez que ausencia de creatividad y de originalidad Los posmodernos se contentarían con explotar el patrimonio natural, histórico y cultural y disfrutar de él
- *El abandono de toda dinamica de universalización y de unificación* con preocupación por el conjunto de la humanidad, sería, en última instancia, catastrófico Tolerancia, individualismo y etno-relativismo conducirían a la indiferencia y alimentarían el egoísmo individual y colectivo, con el estallido final de la humanidad según líneas de desigualdad y de injusticia cada vez más graves
- *El irrealismo* tanto en el plano intelectual como en el moral y el político, lo posmoderno sería extremadamente artificial, sólo viable sobre el fondo de las conquistas (sociales, políticas, económicas, tecnocientíficas) de la modernidad, cuya desconstrucción o disolución, a la larga, resultaría suicida
- *el norteamericanismo* el posmodernismo tendría por modelo la sociedad norteamericana, que se presenta empíricamente como la mejor forma de civilización en virtud de la expansión planetaria de su modo de vida Pero esta imagen del modelo norteamericano contendría graves deformaciones en relación con la realidad de la sociedad estadounidense

Tras esta introducción muy general del fenómeno de la posmodernidad, presentaremos a los dos filósofos que han ilustrado el posmodernismo de manera más activa y más original, aunque con acentos sensiblemente distintos Jean-François Lyotard y Richard Rorty Este último prefiere hoy que se le considere «neopragmático»

2 JEAN-FRANÇOIS LYOTARD EN LOS ORIGENES DE LO POSMODERNO

Pionero del posmodernismo filosófico en Francia, J F Lyotard (que nació en 1924) se preparó para esta empresa iniciándose en diversas críticas contemporáneas de las ideas modernas la fenomenología (Husserl), el marxismo, la Escuela de Fráncfort (Adorno, Horkheimer), la filosofía del lenguaje ordinario (Wittgenstein) , cuyas complicidades modernistas denunciaría más tarde Su enfoque asocia de manera original la filosofía política y la filosofía del lenguaje Hay todo un itinerario filosófico de Lyotard del que aquí no trataremos un pensamiento al comienzo marxista y crítico de la fenome-

nología, al que le sucede, bajo el signo de Nietzsche, una filosofía del deseo no carente de analogías con la serie sobre capitalismo y esquizofrenia, de Deleuze Esta filosofía denuncia el marxismo y prepara la toma de conciencia de una «condición posmoderna»

> Llegar a entender a Marx como si fuera [ ] un autor lleno de afectos, y su texto como una locura y no como una teoría *(Économie libidinale* [1974] *[Economía libidinal])*[1]

En torno al posmodernismo ha publicado sobre todo

- *La condition postmoderne* (1979) *(La condición postmoderna)*[2]
- *Le différend* (1983) *(La diferencia)*[3]
- *Le postmoderne expliqué aux enfants* (1988) *[La posmodernidad (explicada a los niños)]*[4]

2 1 *El fracaso de los grandes metarrelatos modernos*

> Simplificando al extremo, lo que se tiene por ‹posmoderno es la incredulidad respecto de los metarrelatos *(La condición posmoderna)*

Los grandes relatos son las historias y las representaciones más generales y más fundamentales a las que se atribuye el sentido último y la justificación final de aquello a lo que los hombres se adhieren y de las acciones que emprenden La gran función de estos metarrelatos es la legitimación de las prácticas morales, sociales y sobre todo políticas Lyotard distingue dos géneros los *Mitos,* que se justifican en función del Origen y de esta suerte fundan al mismo tiempo el presente y el futuro, las *Historias,* que no buscan la justificación en el comienzo, sino en el final La modernidad ha desarrollado diversas grandes historias, todas las cuales gravitan alrededor de la idea de emancipación de la humanidad

- el metarrelato más característico de la modernidad europea es el de la Ilustración *(Enlightenment, Aufklarung)* es la historia del progreso de la humanidad gracias al desarrollo de

---

1 *Economia libidinal* Saltes 1980
2 *La condicion postmoderna* Madrid Catedra, 1989
3 *La diferencia* Barcelona, Gedisa, 1988
4 *La posmodernidad (explicada a los niños),* Barcelona, Gedisa, 1987

las ciencias y de las técnicas, a la sociedad igualitaria y fraternal, liberada de las servidumbres de la naturaleza, de la ignorancia y de la injusticia El Fin de la Historia coincide con el advenimiento de una sociedad emancipada y universal Este metarrelato del triunfo del racionalismo moderno sigue funcionando todavía hoy en día para justificar la IDTC (Investigación y Desarrollo Tecnocientíficos),

- bajo una forma más idealista y espiritualista, el metarrelato de la emancipación progresiva aparece en Hegel como la historia de la Idea sobre la vía del Espíritu Absoluto Esta historia es una racionalización —una reformulación conceptual y filosófica— del gran relato judeocristiano, que ocupa un lugar intermediario entre el mito y la historia,
- la misma estructura, aunque en una forma completamente secularizada, antropológica y materialista, vuelve a encontrarse en el marxismo, que combina elementos tomados de las dos formas precedentes

Hay otros relatos-marco (como, por ejemplo, el de la hermenéutica progresiva del Sentido o del Ser) que matizan las narraciones dominantes

Lyotard cree poder comprobar que los metarrelatos de la modernidad atraen cada vez menos la adhesión de los hombres, no son en verdad sostenibles, aun cuando continúen funcionando mecánicamente Por tanto, a menudo son todavía, implícitamente, la referencia que legitima *en última instancia* y para la cual no se dispone de ninguna alternativa

Los metarrelatos modernos no son hoy depositarios de carga afectiva, que les ha sido retirada por no haber cumplido sus promesas el mundo que se ha producido progresivamente y en el que vivimos no es el paraíso de la libertad, la fraternidad y la igualdad universales que se había anunciado

La historia moderna es una línea quebrada las ciencias han conocido revoluciones radicales (en física, en biología), y se han convertido en «tecnociencias» al asociarse estrechamente al capitalismo No hay ninguna razón (ni siquiera dialéctica imposible ninguna *Aufhebung)* que pueda asumir y superar lo que sucedió en la Segunda Guerra Mundial —Auschwitz—, ni sentido alguno que pueda asimilarlo Al exceder toda historia aceptable por los seres humanos, las abominaciones nazis han roto el sentido mismo de la historia

> Auschwitz es el crimen que inaugura la posmodernidad *[La posmodernidad (explicada a los niños)]*

Esta comprobación de la disgregación de los metarrelatos de la modernidad plantea problemas importantes (de legitimación, de sentido) Pero no es obligatoriamente desoladora y no debe inclinar a la nostalgia No hay por qué defender los grandes relatos a cualquier precio Su busca de unidad, de universalización, de totalidad y de totalización ha sido un factor de legitimacion del dogmatismo, del fascismo y del totalitarismo Fueron la justificación de muchísimos males y abusos perpetrados en nombre de la única Verdad y del único Progreso concebibles por quienes (entre ellos, muchos intelectuales) fueron hechizados por sus grandes relatos El fracaso de los metarrelatos modernos es una prenda de tolerancia, de pluralidad, de libertad Estimula el respeto de lo distinto o marginal, la consideración de lo singular y de lo particular, el reconocimiento de la indeterminación y de la contingencia del acontecimiento Éste no se recibe ya siempre en la trama de una historia necesaria que, inexorablemente, terminará bien o mal

2 2 *El reconocimiento crítico de la tecnociencia*

Aunque a Lyotard le gusta hablar del «discurso» o de los «juegos de lenguaje» de la ciencia, también reconoce que ésta no es exclusivamente una cuestión de debate verbal con reglas propias particularmente propicias a la producción de acuerdos y de consenso Dice

> La fusion de las tecnicas y de las ciencias en el enorme aparato tecnocientífico *[La posmodernidad (explicada a los niños)]*

Su concepción del saber no es exclusivamente logoteórica, y subraya la importancia determinante de la *operatividad técnica eficaz,* del mejor rendimiento, como criterio de evaluación (el antiguo valor de «verdad») de las prácticas científicas Pero describe de una manera fundamentalmente crítica esa transformación de la ciencia contemporánea en «tecnociencia» Ve en ella la marca de una ideología tecnicista, tecnocrática y sistémica, asociada al gran capitalismo multinacional que «destruye el proyecto moderno so capa de realizarlo» La expansión y el dominio universales (globalización planetaria de las técnicas, de las ciencias y del comercio) del tecno-capitalismo solo remedan el ideal de emancipación universal de los individuos La tecnociencia concede a la modernidad la ilusión de la perpetuación triunfal de su ideal, mientras que en realidad no le aporta libertad, ni igualdad, ni justicia, ni fraternidad Subordina el saber al poder, la ciencia a lo político y a la economía sigue la regla según la cual «el mas fuerte siempre tiene razón»

2.3 *La valorización del diferendo*

Lyotard ha tomado de Wittgenstein el sentido de una diferencia radical entre los «juegos de lenguaje-formas de vida» Su inconmensurabilidad descalifica todo metalenguaje que pretenda convertirlos en teoría unitaria y que quiera proyectar sus diferencias sobre la superficie homogénea de un discurso único privilegiado El *diferendo* es precisamente esto la inexistencia de un recurso «meta» con capacidad para zanjar las oposiciones a partir de reglas y de criterios universalmente reconocidos

> A diferencia de un litigio, un diferendo sería un caso de conflicto entre dos partes, que no se podría resolver equitativamente a falta de una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones *(La diferencia)*

El discurso de lo universal y de la razón no es más que un juego de lenguaje entre los otros Lyotard es muy crítico respecto de la modalidad tiránica del *consenso*, cuya elaboración filosófica se encuentra en los autores de la Escuela de Fráncfort (K O Apel y J Habermas) Esta filosofía se esfuerza en perpetuar el gran relato moderno de la emancipación universal integrándole elementos críticos, procedentes de la filosofía del lenguaje, del marxismo, del freudismo y de las ciencias sociales Pero su fuerza de persuasión viene de sus complicidades con el sistema tecnoeconómico dominante, que para funcionar eficazmente necesita el consenso y la adaptación de los individuos

La valorización del diferendo y la crítica de la universalidad, sin embargo, no dejan de crear problemas muy difíciles y actuales ¿Cómo contentarse con la yuxtaposición, sin comunicación ni regulación común, de individuos o de colectividades con sus respectivas formas de vida, juego de lenguaje y de identidad cultural, a la espera de que todo salga bien? El diferendo no sólo es fuente de diversidad, sino que también genera las desigualdades y los conflictos La modernidad —gracias a la invención del *espacio público universal* y de los *derechos del hombre* y con la colaboración de las ciencias y de las técnicas— ha querido superar la diversidad de identidades culturales y de historias particulares de los individuos y los pueblos La modernidad ha llamado a todos los individuos y a todos los pueblos a establecer progresivamente una identidad universal —la de la Razón y la Libertad—, fin último de la humanidad El hombre tradicional, premoderno, no tenía más que perseverar y descollar en su ser particular su ser griego, hutu o cashinahua No

se trataba de disolver éste en una identidad universal prospectiva Hoy, cuando el metarrelato se disgrega, las identidades tradicionales particulares tienden a resurgir, algunas con gran violencia, notablemente bajo la forma de renovaciones nacionalistas Una de las causas de este retorno de los símbolos de legitimación tradicionales y locales sería la resistencia a la mentira de la universalidad capitalista, la esperanza decepcionada de la modernidad

> ¿Como saber si las guerras conducidas por la instancia singular [Francia, Estados Unidos, Occidente] en nombre de la instancia universal son guerras de liberacion o de conquista?» [ ] El mercado mundial no crea una historia universal en el sentido de la modernidad *[La posmodernidad (explicada a los niños)]*

La única respuesta del tecno-capitalismo al peligro de explosión de los diferendos consistiría en su consumación turística y folclórica

3 Richard Rorty y el neopragmatismo

Nacido en 1931, Rorty enseña filosofía en el Departamento de «Humanidades» de la Universidad de Virginia Después de haber contribuido al éxito del término «posmoderno», denunció su abuso y su vaguedad, ahora, desde hace unos años, prefiere volver a una autodescripción más clásica (y que, por lo demás, nunca había abandonado) y definirse como «pragmatista» y «neopragmatista» Entre los «neopragmatistas» coloca, pero por razones muy diversas y en grados muy desiguales, a una serie de filósofos norteamericanos (Goodman, Quine, Davidson, Putnam) que, aunque con enorme atención a la cuestión del lenguaje, han superado la filosofía «lingüística o analítica» típicamente anglosajona, para unirse a la única tradición filosófica norteamericana propiamente dicha, el *pragmatismo*

Vale la pena distinguir dos grandes periodos en la obra de R Rorty

- la crítica de la filosofía anglosajona, es decir, de la filosofía analítica y lingüística, en *The Linguistic Turn* (1967) *(El giro lingüístico)*[5] y *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) *(La filosofía y el espejo de la naturaleza)*[6] Esta segunda obra

---

[5] *El giro lingüístico* Barcelona Paidos 1990
[6] *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Catedra, 1989

cuestiona la epistemología y la ontología modernas, las que, modificadas, se prolongarían en la filosofía contemporánea anglosajona de la mente *(philosophy of Mind)* y del lenguaje;
- la elaboración progresiva de un pragmatismo posmoderno original, que pone la actividad filosófica misma en perspectiva: *Consequences of Pragmatism* (1982) *(Consecuencias del pragmatismo)*[7], Contingency, Irony and Solidarity (1989) *(Contingencia, ironía y solidaridad)*[8].

Este segundo periodo se centra más en la filosofía moral, social, jurídica y política que en la filosofía del arte.

Rorty debe mucho a Dewey, Wittgenstein y James. Pero su pensamiento también se ha abierto a la influencia de filósofos «continentales», como Heidegger, Nietzsche o Gadamer. Se trata de pensadores pertenecientes a la corriente hermenéutica, entre los cuales se da una tendencia a borrar las fronteras entre filosofía y literatura. Rorty no ha dejado de contribuir al desarrollo del diálogo entre los filosófos y los otros actores de las «Humanities» (literatura, ciencias humanas), así como entre los filósofos anglonorteamericanos y los pensadores europeos «continentales».

3.1. *Crítica del «giro lingüístico» de la filosofía anglosajona*

El giro lógico-lingüístico de la filosofía alentó la esperanza y la ambición de superar, por fin, los desacuerdos que siempre dividieron la filosofía tradicional. Se trataba de adoptar un punto de vista, un método y un lenguaje comunes y efectivamente universales para abordar las cuestiones filosóficas tradicionales y, al resolverlas, poner a todos los filósofos de acuerdo.

Se tomaron dos caminos principales: el primero consistía en regular los problemas refomulándolos con ayuda de un lenguaje lógico ideal, libre de todas las imperfecciones del lenguaje ordinario, supuesta fuente de problemas filosóficos; el segundo camino consistía en reducir el uso metafísico de las palabras a su uso ordinario no problemático, pero mal observado por los filósofos. En ambos casos se redujeron los problemas filosóficos a problemas de lenguaje, pero mientras que en el primero la causa se hallaba en el lenguaje ordinario, en el segundo residía en el uso filosófico de este lenguaje.

---

[7] *Consecuencias del pragmatismo,* Madrid, Tecnos, 1996.
[8] *Contingencia, ironía y solidaridad,* Barcelona, Paidós, 1991.

En su crítica, Rorty llama la atención sobre el hecho de que no sólo hay oposición entre los partidarios de un lenguaje ideal y quienes se mantienen fieles al lenguaje ordinario, sino que, además, el desacuerdo domina en el seno mismo de cada campo (a propósito de la forma del lenguaje ideal y a propósito de la descripción del uso lingüístico ordinario). Por tanto, en la pluralidad irreductible de las filosofías del lenguaje ha resurgido la polémica e insuperable diversidad de las metafísicas. Rorty concluye de eso que es menester abandonar el sueño clásico, y sobre todo *moderno*, de una solución filosófica universal, inspirada en el mito de la razón (logos) y el sueño de una teoría definitiva. Los filósofos del lenguaje se han limitado a prolongar este sueño bajo una nueva forma. Por tanto, lo que hay que denunciar es el postulado de una solución universalmente convincente, esto es, científica, lógica y racional. Este postulado asimila la filosofía a una suerte de «superciencia».

3.2. *Crítica de los privilegios del saber*

3.2.1. La primacía del conocimiento

En su obra más importante, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty ataca una constelación de creencias fundamentales estrechamente asociadas a la filosofía occidental. Se trata, en el fondo, de la manera en que la civilización occidental se ha definido a sí misma desde hace más de dos mil años, pero en particular sobre todo desde el Renacimiento y especialmente a través de la filosofía. Los componentes principales de esta constelación son:

- la primacía del saber —de la ciencia— identificado con un proyecto de representación adecuado (verdadero, objetivo, universal) de la realidad;
- la determinación de la filosofía como Ciencia de la ciencia o Teoría del conocimiento, que define las normas y los criterios de la cientificidad y la verdad;
- el privilegio acordado a la facultad humana de conocer (espíritu, razón, entendimiento), idealmente descritos como una suerte de *espejo* y perteneciente a un orden de realidad superior al de la realidad material y cambiante;
- la definición del hombre como el ser esencialmente destinado al conocimiento (ideal de la vida teórica).

Esta mitología domina la filosofía desde su institución (véase Platón y sus metáforas de la visión), pero ha encontrado renovado

aliento en la época moderna por impulso de Descartes y de Locke, lo que ha llevado al desarrollo de la «filosofía de la mente» (*philosophy of Mind*). Esta, por su parte, describe la filosofía como la Superciencia, pues está constituida por la reflexión introspectiva de las experiencias conscientes a propósito de las cuales el sujeto reflexivo no puede engañarse y a las que tiene acceso inmediato, y a la vez, por otra parte, como la Teoría del conocimiento, que determina, siempre con ayuda de la reflexión *a priori*, los marcos, procesos, criterios y reglas inmutables de todo conocimiento, es decir, de todas las otras ciencias.

Esta descripción de la filosofía de la mente vale, por supuesto, para la *philosophy of Mind* anglosajona, pero también se aplica a la filosofía trascendental (neokantismo) y a la fenomenología. Al mismo tiempo, da testimonio de una intensa valorización de la ciencia y de la ambivalencia de la filosofía a su respecto. En efecto, en la medida en que la ciencia moderna se ha convertido en paradigma del conocimiento, la filosofía ha quedado presa en la siguiente alternativa: o bien se la margina en relación con la ciencia, lo mismo que los otros aspectos de la cultura, o bien se la presenta como una ciencia superior, capaz de fundar *a priori* la ciencia moderna empírica.

3.2.2. La crítica de la primacía del conocimiento

Esta crítica concierne al lugar reservado al conocimiento en el conjunto de la cultura y su importancia esencial en la definición del ser humano. Conduce a una redefinición de la filosofía.

La ciencia, parte no privilegiada de la cultura

Para Rorty, ninguna práctica humana puede ser fundamentalmente privilegiada con respecto a todas las otras sobre la base de propiedades extraordinarias que la pusieran en relación con una realidad trascendente. La ciencia debe considerarse como una práctica cultural o social, un juego de lenguaje entre los otros. En consecuencia, las discusiones científicas se zanjan como las otras, mediante acuerdos entre los hombres. En último análisis, no se las puede zanjar mediante la referencia a un ser radicalmente extralingüístico (el hecho objetivo, la experiencia evidente, *indiscutible*), ni por la gracia de un método o el ejercicio de una facultad (intuición, reflexión) cuyos resultados estuvieran *fuera de debate*. Brevemente, la verdad científica no debe imponerse porque se la suponga cientí-

fica, y por tanto neutra, objetiva, independiente de los intereses relativos y objetivos de los hombres en interacción La verdad científica es materia de consenso, de argumentación, de justificacion, de dicusión, de solidaridad, de la misma manera que las otras actividades humanas *El conocimiento no es más importante que la conversación,* y jamás es legítimo poner fin a una discusión con una referencia a una entidad fuera de debate, ya se trate de la autoridad de un *hecho,* al que se llama «objetivo», ya de una *revelación,* a la que se llama «trascendente» Sólo es legítimo cerrar una discusión cuando los interlocutores están de acuerdo sobre las razones (que también son enunciados) para cerrarla, aunque sea provisionalmente

Redescripciones del hombre

Resumido en términos clásicos, el pensamiento de Rorty afirma la primacía de la voluntad y de la libertad sobre la razón

Para él, no hay una «esencia» humana ni una «diferencia antropológica» determinada por un orden natural o trascendente inmutable Y la vocación suprema de la humanidad no es reflejar ese orden ilusorio, gracias a una facultad superior (el espíritu) que la pondría en contacto con él La vocación del hombre es la creación en el devenir y no la contemplación de lo eterno

La manera en que los seres humanos se describen y se identifican como *humanos* y señalan su diferencia en el seno de los seres vivos y del cosmos sólo depende de sí mismos (no de una esencia determinada de una vez para siempre por el orden divino o el orden de la naturaleza) Esta autodescripcion es más o menos amplia y abierta muchos pueblos se han identificado como «los hombres» y han considerado a los demás como «bárbaros» Pero también hay una sensibilidad no exclusiva, abierta al conjunto de la humanidad e incluso, más allá, al desarrollo del respeto para una parte mas o menos amplia del ser vivo, de la cual la especie humana no estaría separada por una diferencia radical (de tipo ontológico dualismo) Las «diferencias esenciales» congelan la cosas y no permiten redescripciones susceptibles de volver «más humano» el mundo

Sin embargo, la actividad de redescripción que subraya Rorty sólo tiene una finalidad ética Es la actividad «humana» por excelencia, el ejercicio de la única libertad real del hombre, la de poder siempre volver a describir, volver a contar de otra manera el mundo, la historia, la sociedad y el propio hombre Esta actividad es fundamentalmente simbólica como artista o como poeta es como el hombre debe vivir la condición humana En ciertos aspectos, la posición de Rorty se emparenta con un estetismo (que, sin juzgar, se

conforma con gozar de la diversidad de las creaciones) En realidad, oscila entre esto y la preocupación ética

La actividad filosofica debe entenderse como una especie de descripción y de narración entre las otras, más o menos diferente de las otras, pero en absoluto superior Conviene inspirarse en los filósofos que han contribuido a la desconstrucción de los privilegios de la palabra filosófica o a la promoción de una filosofía creadora y perspectivista, como Nietzsche, Dewey, Wittgenstein, Heidegger, Gadamer Los filósofos pueden y deben contribuir a relanzar, indefinidamente y de un modo creador y enriquecedor, la conversación de los hombres entre sí

3 3 *El deseo de salir del lenguaje y de la condición humana*

Rorty critica la tentación «heterológica», es decir, el deseo de salir del lenguaje poner fin a la discusión entre los seres humanos con la referencia a un «fuera de debate» Esta tentación se expresa casi siempre mediante la afirmación de enunciados *indiscutibles*, a los que se declara *verdaderos* con independencia del acuerdo o el desacuerdo de los demás, y adopta múltiples formas teológica, metafísica, positivista, cientificista Es fundamentalmente dogmática, totalitaria y represiva Afecta al nivel «meta» (metafísica, metalenguaje) que pretende propulsar por encima de las contingencias materiales, culturales, históricas, por encima de las *doxai* (opiniones) Según Rorty, esta tentación se ha expresado con abundancia en la filosofía la pulsión hacia lo absoluto, o de trascendencia, constituiría *la* pulsión filosófica por excelencia, en estrecho parentesco con lo que Freud llamó «pulsión epistemofílica», que sobrecarga el conocimiento y sobrevalora la ciencia, de manera monstruosa, en detrimento, por ejemplo, de la expansión afectiva y relacional

Rorty califica de «ilusoria, peligrosa e inútil» la pulsión de trascendencia En su caso, el enfoque adecuado es el terapéutico

Descrita principalmente como deseo de «salir del lenguaje», esta pulsión corresponde también al deseo de «salir de la condición humana» Si bien Rorty casi no habla de ello, condena el alcance «utópico» de la investigación y el desarrollo tecnocientíficos contemporáneos, en los cuales la pulsión heterológica adopta una forma más netamente «hetero- o trans-antropológica», la de una voluntad de remodelación radical e ilimitada de la condición humana

Para Rorty, la capacidad creadora y recreadora del hombre debe seguir siendo esencialmente simbólica En este sentido, Rorty es más tradicional y se acerca a la religión Aunque denuncia toda

esencialización de la diferencia antropológica que trata el lenguaje (el pensamiento) como «un don de los dioses» o como signo de la pertenencia del hombre a otro reino ontológico (el alma, la sustancia espiritual), Rorty se esfuerza a toda costa por salvar la antigua definición filosófica del hombre como «el ser vivo hablante» o «el animal simbólico». La relación esencial del hombre con su condición es verbal y de descripción, no es técnica ni de transformación física. El hombre es y debe seguir siendo un ser de conversación y debe cuidar su condición y fomentarla.

3.4. *Eliminación de la distinción de los géneros*

Entre las distintas partes de la cultura que se conocen como «humanidades» y que a Rorty le encantaría extender a todas las actividades humanas, no debería haber ni jerarquía ni diferencia radical. En un abanico sin solución de continuidad es menester colocar la filosofía, la poesía, la novela, la crítica literaria, la sociología, el ensayo, la mitología, la historia, etc., *y* las ciencias en general, incluidas las ciencias matemáticas y naturales. Todo ello es juego de lenguaje o de prácticas sociales variadas y diversamente relacionadas.

> Pensar en el conjunto de la cultura, de la física a la poesía, como en una actividad única, continua y sin fisura, en la que las divisiones son sólo institucionales y pedagógicas (*Objectivism, Relativism and Truth* [1991] [*Objetividad, relativismo y verdad*])[9].

La ciencia es un género literario y la literatura es un género de investigación. Entre los enunciados de hecho y los enunciados de valor no hay ninguna distinción absoluta e independiente de acuerdos históricos y contextuales de los seres humanos, ni tampoco entre la verdad y la ficción, los discursos de la ciencia y los discursos políticos no conocen discontinuidad entre ellos.

3.5. *Más allá de la oposición universalismo/relativismo*

La crítica de la racionalidad y la universalidad, tan caras a la modernidad, que el neopragmatismo moderno ha realizado, ha sido acogida como una peligrosa deriva, pues terminaría por conducir al relativismo y al irracionalismo. Esta acusación es discutible. El prag-

---

[9] *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996.

matismo puede describirse como relativista únicamente si por ello se entiende que es «relacionalista, contextualista y procesoralista» Esto quiere decir que, en buen derecho, nada puede considerarse absoluto (absolutamente verdadero, válido, útil) Pero no quiere decir, como sugiere la acusación de relativismo escéptico, que todo valga, sea cual fuere la situación Por el contrario, el pragmatismo considera que nada es verdadero, valioso o útil si no es en relación con un contexto determinado, en el marco particular de las relaciones que en él se establecen y de los procesos que en él se desarrollan Habida cuenta de una situación dada, no todo es lo mismo, por cierto, y las opciones entre los posibles no están exentas de consecuencias Ahora bien, la situación que se toma en consideracion puede ser más o menos extensa, de acuerdo con un abanico que va del individuo (en un momento de su existencia) al conjunto de la humanidad en su evolución Si «relativismo» quiere decir ‹relacionalismo» e invita a juzgar y a escoger teniendo en cuenta la complejidad relacional y evolutiva de las situaciones, entonces el neopragmatismo es relativista Pero al mismo tiempo es universalista, pues, en tanto filósofo, el pragmatista intentará incluir en su descripción y en su evaluación la consideración del máximo de perspectivas y de relaciones

No obstante, el neopragmatista estima que la visión más amplia posible, la más rica en experiencia, no coincide nunca con una mirada panorámica, neutral, objetiva o absoluta Está siempre situada, pertenece al mundo, a la sociedad de donde procede Pero esta pertenencia, que no sería honesto negar, no es una esclavitud, pues no impide la comparación y la crítica Es imposible no ser etnocéntrico, pero la aptitud para descentrarse es muy variable Ciertamente, las personas aculturadas en sociedades abiertas y multiculturales son más móviles a este respecto que los individuos educados en comunidades cerradas, dogmáticas y exclusivas

Neopragmatista y posmoderno, Rorty desea promover las sociedades abiertas e inclusivas, y trabajar así a favor de la ampliación del *nosotros* que constituye su propia comunidad y su identidad de estadounidense Considera que sería bueno extender progresivamente la sociedad democrática y liberal al conjunto de la humanidad

3 6 *Ironía y solidaridad*

Por *ironía* entiende Rorty la capacidad individual de redescripción (de la situación, de la historia de un individuo) Puede tener un gran alcance, pues renueva la identidad, los valores, las «palabras primitivas» de quien, de esta manera, «se recrea» Desde este punto de

vista, cada individuo puede renacer por sí mismo, ser simbólicamente *causa sui* Si bien todos los individuos son potencial e inconscientemente poetas, no todos expresan esta capacidad con igual fuerza y originalidad Muchos se contentan con participar, por ejemplo gracias a la lectura, de la creaciones nuevas de algunos individuos geniales Cuando la capacidad redescriptiva se aplica a otro y llega a redefinir su identidad y a invertir su jerarquía de valores, puede volverse *cruel* y producir sufrimiento Como se ve, Rorty acentúa enormemente la maleabilidad del hombre hablante y simbolizante

Mientras que la ironía es un ejercicio fundamentalmente individual que puede llegar a ser cruel cuando se aplica a otro, la *solidaridad* concierne a la esencia de la cultura y de lo social Rorty quiere reducir la pretensión científica de objetividad a una forma de solidaridad La objetividad no es la expresión de una relación entre un enunciado y una realidad extralinguística que cada individuo, aisladamente, se limitaría a comprobar Es la expresion de un acuerdo intersubjetivo, de un consenso Los logros de la ciencia no son consecuencia de la adecuación de las teorías científicas a lo real, sino productos de las virtudes de cooperación activa de los científicos entre ellos, de su *modus vivendi*

Rorty valoriza la solidaridad por sí misma, pero a condición de que sea multiple, flexible, abierta La extensión de la solidaridad a grupos de hombres cada vez más numerosos y diversos, sin exclusiones, es la línea moral, social y política que se debe estimular Es cuestión de educación y de evolución de la sensibilidad y del sentimiento antes que de razonamiento y de teoría Para mejorar el respeto universal de los derechos del hombre, Rorty confía más en la literatura que en la filosofía Los derechos del hombre no necesitan fundamento, sino propagación La igualdad, la dignidad y la fraternidad no arraigan en una esencia humana universal (lo que se refiere a la Razón o a la Naturaleza) Estos valores dependen únicamente de la (buena) voluntad de los hombres, de la capacidad de apertura y de integración de ciertas sociedades o comunidades en el sentido de la acogida de una diversidad humana mas menos vasta La estrategia racionalista y modernista de la fundación, que deshizo los fundamentalismos religiosos y establecio la tolerancia, así como las libertades y los derechos individuales, ya no es apropiada a las sociedades posmodernas

Una cuestión capital es la de la gestión armoniosa de, por una parte, el ejercicio de la ironía y, por otra parte, la solidaridad Pese a ser individual, la ironía no queda confinada a la esfera privada, puesto que se expresa notablemente mediante la escritura, en las publi-

caciones. Es creación libre que no se preocupa por la solidaridad; sería incluso, y de buen grado, destructiva de toda solidaridad que se sintiera compulsiva. Pero la solidaridad que se excediera en su intento de protegerse de la ironía crítica y creadora, muy pronto se volvería sofocante, totalitaria y unidimensional. Ese problema anida en el corazón mismo de la democracia liberal e interpela a la filosofía. En la filosofía, la ironía y la solidaridad son igualmente activas.

3.7. *La primacía de la democracia sobre la filosofía y la cultura posfilosófica*

> La filosofía debería mantenerse tan aislada de la política como la religión... el intento de fundar la teoría política sobre teorías totalizantes de la naturaleza del hombre o del fin de la historia ha sido más perjudicial que beneficioso (Rorty en Guadalajara, 1985).

Rorty ha afirmado la prioridad de la democracia sobre la filosofía. Esto quiere decir que:

- el pensamiento filosófico y la actividad política no están sistemáticamente unidos, en el sentido en que tal o cual orientación filosófica implique necesariamente tal o cual actitud política;
- la filosofía no es la fuente de la legitimidad democrática; no funda la democracia ni tiene por qué fundarla; más bien sería la democracia una condición de posiblidad de la filosofía, pues el ejercicio del pensamiento requiere libertad;
- la superioridad (el carácter preferible) de la sociedad y de la política democráticas liberales es una cuestión empírica y no deriva de ninguna Verdad, Razón o Necesidad, que la filosofía se encargaría de descubrir y de formular;
- la filosofía debe considerarse una actividad *privada,* de la misma manera que la pintura o la poesía; el filósofo no está investido de ninguna función ni vocación pública particular. No es el que dice la Ley o el Valor, ni tampoco la Verdad. Sostener lo contrario puede llevar a regímenes totalitarios (el comunismo marxista) o fascistas. No cabe, pues, que se evalúe y se utilice la filosofía de Nietzsche o de Heidegger en función de criterios públicos o políticos, sino que han de acogerse como creaciones pertenecientes a la esfera privada.

En la cultura *posfilosófica* a la que Rorty convoca, la filosofía se habría convertido en una actividad esencialmente diferente de la literatura La pulsión hacia lo absoluto, que tradicionalmente anima a la filosofía, quedaría contenida como la ilusión de uno o unos individuos Su pretensión de ser expresión de una Realidad, Verdad o Sentido Universal no econtraría eco En una cultura posfilosófica, la pulsión metafísico-religiosa de negación de la condición humana y de sus solidaridades quedaría ampliamente disuelta —con ayuda del terapeuta— y administrada de tal manera que ya no constituya un peligro para la sociedad Una sociedad posfilosófica no experimentaría ya la necesidad de sustituto filosófico o científico alguno de dios Sería no esencialista, no fundamentalista y concedería el mismo crédito a todas las voces que alimentaran su conversación Rorty quiere precisamente ser el filósofo de esta libre *conversación* La acoge haciendo conversar entre sí, en sus libros, a los más diversos pensadores y escritores Lo bueno es que la conversación prosiga indefinidamente y en todas las direcciones de la manera más rica y más apasionada posible entre los individuos y las colectividades

Evidentemente, esta filosofía de la conversación es irreductible al ideal de la Discusión o del Diálogo racional y universal emancipado cuya orientación estuviera, en definitiva, unívoca y esencialmente predeterminado Este ideal prolonga el mito de la modernidad —de la razón— y hoy lo representan la Nueva Escuela de Fráncfort (K O Apel y J Habermas)

3 8 *La utopía pragmatista posmoderna y la contingencia radical*

La utopía rortyana

En gran medida, la utopía rortyana ya se ha realizado en el seno de las sociedades democráticas y liberales de abundancia económica y cultural, que se trataría simplemente de extender al conjunto del planeta Desde este punto de vista, Rorty no deja de emparentarse con ciertos pensadores del fin de la historia (como Francis Fukuyama o, desde el punto de vista de la denuncia, Peter Sloterdijk) ha advenido una civilización en cuyo seno no cabe ya esperar ninguna transformación histórica (política, cultural) importante Es cierto que el pensamiento de Rorty destaca el futuro y la posibilidad de mejorar aún más la sociedad, pero este progresismo es asunto de gestión fructificante y de reformas locales Dejando de lado estas mejoras particulares, el ordenamiento material e institucional feliz de la condición humana ya se ha logrado y lo único que

se requiere es preservarlo y extenderlo a todos La función pública del Estado liberal ideal es doble disminuir el sufrimiento y garantizar la libertad conversacional

Este conservadurismo reformista prudente procede en parte del sentido de la *precariedad y de la contingencia* Para Rorty, *nosotros*, los occidentales de finales del siglo XX, tenemos *suerte* Nada —ni Dios, ni la Historia, ni la Razón— garantiza esta sociedad nuestra a la que la aventura humana ha conducido a través del azar y de las enseñanzas de la experiencia Lo mejor que podemos hacer es cuidar esta suerte

Rorty reconoce su etnocentrismo occidental, pero no siente necesidad de justificarlo de otra manera que desde el interior de la experiencia positiva que tiene de la sociedad occidental y que cree repetible o extensible a la mayor parte de los otros seres humanos Este etnocentrismo aspira a estar fundamentalmente abierto a las alteridades, es inclusivo y no exclusivo Es cosmopolita no sólo en la medida de su extensión planetaria en marcha, sino también porque los placeres que permite postulan el intercambio infinitamente rico y variado de la diversidad cultural e histórica de la humanidad El mundo y la historia se aparecen al consumidor cultural posmoderno como un inmenso supermercado simbólico, en el que cada uno debería poder abastacerse libremente

Rechazo del utopismo tecnocientífico

El neopragmatismo posmoderno, si bien subraya la inanticipable apertura del futuro, es crítico respecto del utopismo tecnocientífico que sueña con y trabaja por una remodelación radical de la condición humana, a la vez que niega la insuperable finitud de ésta Para Rorty, este deseo utópico prolonga la pulsión hacia lo absoluto La pulsión de trascendencia fue desde siempre la expresión de un rechazo, de una fuga o de una voluntad de transgresión de los límites de la condición humana Este deseo es peligroso (fuente posible de nuevos sufrimientos) e inútil

La humanidad no es nada más que el producto local, totalmente contingente e infinitamente precario, de las fuerzas cósmicas repecto de las cuales su acción es prácticamente nula La única victoria posible sobre el devenir cósmico e histórico es el de la recreación simbólica, la redescripción poética y hermenéutica A nosotros, animales simbólicos, nos permite dar un nuevo sentido humano al sinsentido del mundo y del tiempo, del que hemos salido, nos acuerda también la satisfacción «divina» de devenir *simbólicamente* los autores de nosotros mismos

La creación de nuevas descripciones, de nuevos vocabularios, de nuevos géneros como la actividad esencialmente humana, sugiere que el hombre que realiza la naturaleza humana es antes el poeta que el sabio *(Consecuencias del pragmatismo)*

Ya sea como especie, ya como individuo, venimos a la existencia de la misma manera que los reptiles. Pero a diferencia de los reptiles, tenemos la posibilidad de recrearnos, de nacer por segunda vez, abandonando las autodescripciones que nos han sido asignadas e inventando otras nuevas *(Consecuencias del pragmatismo)*[10]

LECTURAS SUGERIDAS

COMETTI, J. P. (comp.), *Lire Rorty. le pragmatisme et ses conséquences*, Combas. L'Éclat (Lire les philosophies, 3), 1992.

HOTTOIS, G. y WEYEMBERGH, M. (comps.), *Richard Rorty. Ambiguités et limites du posmodernisme*, París, Vrin (Por demain), 1994.

LYOTARD, J. F., *La condicion postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989.

RORTY, R., *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996.

VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987.

[10] *Consecuencias del pragmatismo*, ed. cit.

CAPÍTULO XXII

Filosofía de la técnica y de las tecnociencias

1. CIENCIA, TÉCNICA Y TECNOCIENCIA

- El desprecio tradicional de la técnica
- De la ciencia moderna a las tecnociencias contemporáneas
- La IDTC en la ética, la política y la economía
- La ambivalencia de la tecnociencia: tecnofobias/filias
- Articular la sociedad, la naturaleza y la IDTC

PALABRAS CLAVE

• bioética • ciencia moderna • comité de ética • filosofía de la técnica • futuro • IDTC (Investigación y Desarrollo Tecno-Científicos) • logoteoría • técnica • tecnociencia • tecnofilia • tecnofobia

1.1. *La evaluación filosófica tradicional*

Tradicionalmente, e incluso hoy en proporción considerable, la técnica es poco o mal considerada por la filosofía. Esta situación se remonta a la evaluación platónico-aristotélica, que distingue:

- *Desde el punto de vista ontológico,* dos órdenes de realidad:
  - el de las estructuras esenciales, necesarias, inmutables e inmateriales;
  - el de las cosas y los acontecimientos materiales, no necesarios, cambiantes y modificables, efímeros y dependientes del azar.

- *Desde el punto de vista epistemológico,* dos tipos de saber
  - el saber propiamente científico *(episteme),* universal, definitivo, que tiene por objeto la realidad esencial El espíritu o la razón tiene la facultad de «ver» las esencias y, de esa manera, conocerlas Este saber se expresa en un tratado sistemático, es *logoteórico logos* (discurso) y *teoría* (contemplación),
  - el saber práctico y técnico que concierne a la realidad sensible, la acción *(praxis)* y la producción *(póiesis)* en el mundo del devenir Este saber es muy imperfecto, incierto, tan solo probable Es un saber-actuar, que exige prudencia *(phrónesis)* y un saber-hacer que es precisamente el saber *técnico (tekhné)*

- *Desde el punto de vista ético,* varias formas desigualmente valorizadas de existencia
  - la existencia inferior del hombre que trabaja, produce y organiza las cosas materiales, esta existencia es vil y grosera, apenas digna de un hombre, más apropiada a la condición de esclavo que a la de hombre libre El *Homo Faber* y su actividad técnica no se tienen en cuenta en absoluto,
  - la existencia del hombre de acción, que interactúa menos con la materia que con sus conciudadanos, en la comunicación y la discusión En eso desempeña un papel preponderante el lenguaje *(logos,* o sea, también la ‹razón›, que es lo propio del hombre) Los problemas que se encuentran son de naturaleza ética y política,
  - la vida teórica o contemplativa, la del filósofo que dispone del saber y cuya actividad fundamental es la contemplación espiritual de las verdades o esencias eternas, así como la enseñanza que debe llevar a los otros hombres a la Verdad, de la cual el lenguaje o discurso filosófico es expresión y reflejo La existencia logoteórica es la forma de vida superior Únicamente ella es verdaderamente apropiada a la naturaleza del hombre, que es *zoon logon ekhon,* el «ser vivo dotado del *logos»* o «el ser vivo hablante/pensante»

Como se ve, el goce del saber es lo único que se conforma perfectamente a la esencia humana Está libre de todo compromiso con la materia, el tiempo y la acción En consecuencia, no tiene ninguna implicación ética o política Por otra parte, el mundo que le interesa es eterno e inmutable, el mundo de las esencias en el cual el hom-

bre no puede intervenir En sí misma, la ciencia es ‹buena›, es incluso el bien supremo Pero es indiferente a los bienes (placeres) y males (dolores) sensibles Siempre que sus necesidades vitales estén satisfechas, el individuo puede, gracias al acceso al saber, trascender su miserable condición de mortal sometido a los avatares del destino La tecnica, al ser artesanal, está completamente escindida de la ciencia No hay interacción entre ellas

1 2 *La ruptura moderna*

A partir del Renacimiento, algo comienza a moverse en las relaciones entre la ciencia y la técnica, tanto por la explosión de inventos como por una nueva concepción de la ciencia Ésta se convierte en saber de las causas de los fenómenos sensibles y apunta siempre a la formulación de leyes generales (que a veces se asimila a las estructuras generales del mundo), pero estas leyes conciernen al modo de encadenamiento y de producción de los acontecimientos y los hechos materiales Quien conoce la causa de un fenómeno es, en principio, señor de este fenómeno que se ha vuelto *efecto,* dado que puede decidir activar o no la causa productora del efecto-fenómeno Y con la frecuencia que desee Por esta razon, F Bacon pudo decir que el saber también es poder (poder hacer, producir, modificar) La ciencia causal moderna no sólo es ciencia del universo, sino también de la acción o de la intervención eficaz *en* el universo, pues permite prever y producir La ciencia causal moderna se acerca infinitamente más a la técnica que la ciencia filosófica antigua En cierto sentido, es técnica

Sin embargo, hasta el siglo XX, apenas se la considerará como tal En realidad, se la continúa pensando como prolongación del saber logoteórico ‹puro» indiferente a la acción y a la producción, ‹bueno en si», pues es un enfoque progresivo de la Verdad bajo la forma de la Logoteoría final, que formula la o las leyes últimas del universo

La técnica continúa excluida de esta pureza de la ciencia Se la define como ciencia *aplicada* La aplicación de la ciencia la vuelve impura, pues en ello pierde su bondad o su inocencia esenciales En efecto, la aplicación técnica de la ciencia será *buena* o *mala*

1.3. *La tecnociencia contemporánea*

El término «tecnociencia» aparece a mediados de la década de los 70. Designa la ciencia contemporánea al expresar claramente el contraste con el proyecto logoteórico de la ciencia antigua y con la representación todavía dominante de la ciencia moderna, que continúa asimilándola a una empresa fundamentalmente teórica, independiente de la producción y de la acción.

«*Tecnociencia*» evoca la Investigación y el Desarrollo Tecno-Científicos —IDTC— en su complejidad, que implica sobre todo:

- la ausencia de jerarquía estable entre investigaciones, descubrimientos e inventos teóricos *y* técnicos. Técnica y teoría están en constante interacción; el progreso de una condiciona el progreso de la otra y recíprocamente;
- el encabalgamiento dinámico de las diversas tecnociencias. Esta mutua contribución de todas las especialidades científicas y técnicas culmina, por ejemplo, en la medicina contemporánea, de extrema vanguardia en el terreno tecnológico, que combina todas las facetas de las tecnociencias biológicas, químicas (medicamentos), informáticas (análisis, visualización), físicas (láser, prótesis, nuevos materiales)...;
- la IDTC es fundamentalmente dinámica, activa y productiva. Progresa desarrollando las capacidades de modificar, incluso de crear, sus objetos: en química, desde hace ya mucho tiempo; en biología, con las mutaciones provocadas y plantas y animales transgénicos; en las ciencias cognitivas, con la inteligencia artificial, la realidad virtual, la cibernética, etc.;
- la IDTC es proceso, en las antípodas de la actitud contemplativa. El momento teórico (la antigua reflexión, especulación o contemplación) ya no es el fin, sino un momento del proceso, el de la construcción de una hipótesis o de un modelo operatorios, que han de permitir avanzar;
- el marco filosófico «tradicional» más apropiado a la IDTC es el del pragmatismo en sus diversas formas;
- al ser activa y productiva en lo que concierne tanto a la investigación (experimentación) como a la difusión de los descubrimientos-inventos, la IDTC implica aspectos y consecuencias económicas y plantea problemas éticos, sociales y políticos. Entonces llega a ser decisiva la cuestión de la *responsabilidad*, tanto más difícil cuanto que la IDTC es en gran parte imprevisible. Esta responsabilidad se extiende de

la sociedad nacional e internacional al género humano, considerado en sus condiciones actuales y próximas de supervivencia y de existencia, así como en su futuro a largo plazo,
- la IDTC está en constante interacción con el medio simbólico (cultural, social, psicológico, institucional) en el que se desarrolla y que varía de una región a otra del mundo Da lugar a deseos (fantasías, esperanzas, angustias), y las posibilidades que realiza concretamente suscitan nuevos deseos, fantasías, esperanzas y angustias, así como nuevos modos de vida Esta interacción de lo posible tecnocientífico y de la vida simbólica se expresa a menudo en forma de malestares, inquietudes, interrogantes y problemas *éticos*

1 4 *La tecnociencia y los problemas ético-políticos el ejemplo de la bioética*

1 4 1 ¿Qué es la bioética?

Los interrogantes filosóficos de tinte ético y político surgen a propósito de cualquier gran sector de la IDTC, de la conquista del espacio al crecimiento de las redes electrónicas de comunicación y las tecnologías de la realidad virtual Sin embargo, ha sido en el terreno de las tecnociencias biomédicas donde mas se han desarrollado, hasta dar origen a un campo multidisciplinario en el que intervienen todas las ciencias de la naturaleza y del hombre, el derecho, la teología y la filosofía la *bioética* El término aparece a comienzos de los años 70 y designa en un comienzo el proyecto progresista de aplicación de las ciencias y las técnicas biológicas y médicas con el fin de mejorar la calidad de vida de la especie humana Sin embargo, el término pierde rápidamente sus connotaciones optimistas para designar el conjunto de los *problemas* de dimensión ética que plantea la IDTC biomédica, así como los debates y las actitudes que tienden a su clarificación, gestión o resolución Muchos y complejos son los problemas bioéticos, también adquieren un relieve diferente según la disciplina a partir de la cual se les aborde Un jurista, un teólogo o un biólogo no ven en absoluto los mismos problemas cuando consideran, por ejemplo, un embrión humano *in vitro* Sin embargo, es posible delimitar los principales temas del debate bioético

- la intervención en la procreación humana (procreática),
- la intervención sobre el genoma humano (eugenesia),

- la intervención en la personalidad humana (del comportamiento al cerebro),
- la intervención sobre el cuerpo humano (experimentación, transplante de órganos, prótesis),
- la intervención en el final de la vida humana (cuidados paliativos, eutanasia),
- la preservación en el fin de la vida humana (cuidados paliativos, eutanasia),
- la preservación de la naturaleza (equilibrio ecosistémico),
- la intervención en la biodiversidad genérica de la naturaleza (transgénesis)

1 4 2 Grandes problemas y comités de ética

Los problemas se plantean en dos niveles

- el de la *investigación* tecnocientífica es necesario o no emprender o proseguir esta investigación (cuestión de límites y de eventual prohibición de ciertas investigaciones, cuestión de libertad de investigación) y *cómo* (responsabilidad y respeto a valores distintos de la libertad de investigación, como, por ejemplo, a propósito de la experimentación sobre seres humanos),
- el del desarrollo y la difusión de resultados (descubrimiento, invento) de la investigación modalidades de inserción social, económica, cultural, condiciones de acceso (por ejemplo, en lo que concierne a las tecnologías biomédicas punta)

Las dificultades y la amplitud de los problemas planteados son de tal magnitud que han llevado al desarrollo de *instituciones* originales, llamadas «comités de ética» En el interior de éstos se produce un esfuerzo por aclarar y resolver las cuestiones planteadas mediante la discusión y la confrontación de los diferentes puntos de vista En principio, los comités de ética no sólo deben ser pluridisciplinarios, sino también *pluralistas*, con el fin de no terminar imponiendo abusivamente al conjunto de una sociedad los valores de una comunidad o un grupo ideológico o con intereses particulares Más que en tomar posición a favor de una convicción moral determinada, la función del filósofo en estos comités consiste en ayudar a clarificar el debate explicitación de los valores y los principios en juego, exhibición de los presupuestos, análisis de los argumentos y de los contraargumentos Su intervención es ampliamente *metaéti-*

ca: su papel estriba sobre todo en vigilar la ética de la discusión, que exige que los puntos de vista de los diferentes interesados puedan expresarse libremente y sin coerción y que se les tenga en cuenta y se les discuta. El límite de la intervención filosófica está en la urgencia y la necesidad de llegar a conclusiones o a decisiones, pues la mayor parte de las cuestiones exige una solución, al menos provisional, en un plazo relativamente breve.

Los comités de ética se desarrollaron en Estados Unidos, a partir de los años 60, en los hospitales en los que se practicaba la investigación científica sobre el ser humano. Locales en un comienzo, pasaron en las décadas posteriores a ser nacionales e internacionales. Entre los más notables, cabe mencionar: el Comité Consultivo Nacional para la Ética de las Ciencias de la Vida y de la Salud (Francia, 1983), el Comité Rector para la Bioética del Consejo de Europa (1985), el Grupo de Consejeros para la Ética de las Biotecnologías de la Comunidad Europea (1991) y el Comité Internacional de Bioética de la UNESCO (1993).

Esta internacionalización tiende a hacer justicia a la escala real —que es la de la humanidad y el planeta— en que se plantea la mayor parte de los grandes problemas e imperativos bioéticos, tales como:

- el respeto a la dignidad humana, dando por entendido que el contenido de la noción de «dignidad» puede variar según las tradiciones y los contextos, y que también es posibe producir su evolución y enriquecimiento;
- el respeto a la naturaleza y la preservación de su biodiversidad;
- el respeto a la diversidad cultural y la cuestión de la univesalización de la IDTC confrontada a las tradiciones ajenas a la historia occidental;
- el problema de la educación y de la información, que comprende el desarrollo de una cultura tecnocientífica y la participación más amplia y esclarecida posible de los ciudadanos en las grandes opciones de la IDTC;
- las preocupaciones respecto de las generaciones futuras;
- el problema de la libertad de investigación tecnocientífica;
- la cuestión general, que engloba la mayor parte de las precedentes, de la conciliación entre la salvaguarda de las riquezas naturales y culturales heredadas del pasado *y* el enriquecimiento futuro de la diversidad —de las posibilidades— del mundo. ¿Cómo maximizar la creación y minimizar la destrucción?

1 5 *De la filosofía de las ciencias a la filosofía de la técnica*

1 5 1 El presupuesto logoteórico de la teoría del conocimiento y de la filosofía de las ciencias

La reflexión sobre el saber —su naturaleza y sus formas, su modo de adquisición y de desarrollo, su fiabilidad— se da en los comienzos mismos de la filosofía griega Importante ya en Platón (que jerarquiza las diversas formas de saber), es sistematizada por Aristóteles Esta reflexión crítica constituye la *teoría del conocimiento,* parte esencial de toda filosofía al menos en el siglo XIX En la medida en que presupone que el saber mismo es representación (teoría) y discurso (lenguaje), la teoría del conocimiento aparece como una «superteoría» o un «metalenguaje», que determina y evalúa todos los otros discursos y representaciones científicas La teoría del conocimiento se presenta como la Logoteoría suprema que juzga acerca de las logoteorías científicas relativas a la realidad La crítica kantiana de la razón pura cognitiva ilustra esta situación a la perfección Observemos, sin embargo, que aunque la importancia del lenguaje y de la lógica se haya reconocido desde muy pronto en la filosofía inglesa, casi siempre la teoría del conocimiento se elaboró en términos de *facultades* humanas, como una suerte de psicología general

En el siglo XX, la expresión ‹teoría del conocimiento› ha cedido en gran parte lugar a estas otras «epistemología› y «filosofía de las ciencias› Estas últimas reconocen la independencia y la diversidad de las ciencias, así como el carácter más secundario que constitutivo de la filosofía en relación con las ciencias Ya no se considera la filosofía como *fundadora* de las ciencias (gracias a la teoría del conocimiento), sino que se la concibe más bien como una suerte de auxiliar, eventualmente crítico, cuya necesidad no es siempre evidente La nueva filosofía de las ciencias se ha concretado primero en la corriente del empirismo lógico y del neopositivismo, como análisis lógico y reconstrucción del lenguaje científico

Los desarrollos más recientes —filosofía del lenguaje ordinario, neopragmatismo, historia de las ciencias, retórica (Kuhn, Feyerabend, Rorty, etc)— han destruido el sueño de un lenguaje universal y unitario de la ciencia, a la vez que han cuestionado la pretensión del discurso o de los ‹juegos de lenguaje científicos al privilegio de la verdad objetiva Sin embargo, esta evolución no modifica lo que se muestra como presupuesto esencial del enfoque filosófico de las ciencias desde hace dos mil quinientos años la actividad científica

sería fundamentalmente una actividad de representación y de enunciado Lo posmoderno sugiere simplemente que las logoteorías científicas serían ficciones, metáforas, de la misma manera que la literatura o la mitología No toma en cuenta la técnica en mayor medida que la filosofía antigua o moderna De esta suerte, tiende a atenuar las diferencias entre la ciencia antigua, la ciencia moderna y las ciencias contemporáneas

1 5 2 La filosofía de la técnica

1.5 2 1 Nacimiento y desarrollo bajo el signo de la máquina y del ingeniero

La expresión «filosofía de la técnica» nace en 1877, cuando un filósofo geógrafo de origen alemán, pero emigrado a Estados Unidos, Ernst Kapp, publica *Grundlinien einer Philosophie der Technik*[1] Allí define las técnicas como prolongaciones de los órganos del ser humano, indisociables del devenir humano y de la superioridad del hombre en el seno de la naturaleza Kapp describe al hombre, literalmente, como un «Deus ex Machina», un dios surgido de la máquina

Aun sin utilizar la expresión «filosofía de la técnica» ni prácticamente el término «técnica», K Marx ya había reconocido y desarrollado, en las décadas precedentes, toda la importancia y el alcance filosóficos de la técnica y, sin duda, más que muchos de los filósofos de la técnica que le sucedieron En la primera mitad del siglo XIX encontramos intentos de elaborar una «filosofía de la máquina» (T Walker) y una «filosofía de la manufactura» (A Ure)

Desde la aparición de una reflexión filosófica sobre la técnica hacia mediados del siglo XX, las técnicas, las prácticas y las ciencias que se tienen en cuenta son las del ingeniero en el universo industrial de las máquinas Muchos pensadores de la técnica han sido a la vez ingenieros y filósofos Poco después de la Segunda Guerra Mundial se desarrolló en Alemania una reflexión sistemática que reunía de manera regular filósofos y miembros de la Asociación de ingenieros alemanes (la VDI, fuente de múltiples publicaciones) a propósito de cuestiones no simplemente técnicas que la técnica plantea Del seno de esta tradición de ingenieros filósofos emerge

---

[1] Publicado con ocasion del centenario del *Anleitung zur Technologie* de J Beckmann Gottingen, 1777, reed 1978

una figura Friedrich Dessauer, que expuso su pensamiento en diversas obras (de *Philosophie der Technik* en 1927 a *Streit um die Technik [Debate en torno a la tecnica]* en 1956) Dessauer ha profesado un curioso platonismo cristiano según el cual la invención técnica prolonga la creación original que Dios ha hecho de la naturaleza, con la concreción de las *ideas* contenidas en el entendimiento divino Esta ‹teología de la técnica› implica que sólo se puede inventar lo que ya existe potencial e idealmente en el espíritu de dios Todo artefacto que se aleje de estas normas es inviable, el hombre —cuyo papel en la invención técnica es menos creativo que auxiliar— debe esforzarse en realizar lo mejor posible la ‹solución técnica» preexistente a toda eternidad Esta suerte de ‹creacionismo es harto excepcional en la filosofía de la técnica, generalmente más afín a una perspectiva evolucionista cuya planificación y límites no han sido previamente dispuestos por dios para toda la eternidad

1 5 2 2 La analogía biológica y el aumento de complejidad en nuestros días

De la primera mitad del siglo XIX a mediados del XX, la filosofía de la la tecnica fue alimentada por dos fuentes de inspiración que se esforzará en combinar el invento de máquinas y la evolución de los seres vivos El propio Marx había reparado, en una nota de *El capital,* en la analogía posible entre la tecnología moderna y la tecnología orgánica de la evolución de la vida Recordemos, por otra parte, que etimológicamente «órgano» significa ‹instrumento, herramienta› Esta aproximación analógica significa que

- el mundo vivo y el mundo técnico son evolutivos, esta evolución presenta un pasado (principalmente para el ser vivo) y un futuro (sobre todo para los técnicos),
- los dos mundos tienen sus *leyes propias,* que es menester respetar, sin lo cual los seres vivos y los artefactos dejan de ser viables o funcionales,
- *el hombre pertenece a los dos mundos,* el natural y el técnico, este último es cada vez más un medio artificial completo, producido por los hombres, pero al que también ellos han de adaptarse El señor, el iniciado y el héroe del mundo de las máquinas es el ingeniero En esta fase, la técnica afecta directamente al medio y sólo indirectamente al hombre Éste es el *operador,* pero todavía no el objeto de la operación, aun cuando tenga lugar una importante retroac-

ción, negativa y positiva, del medio operado sobre el hombre operador

Biologismo y evolucionismo están presentes en el pensamiento francés de la técnica, de Jacques Laffitte (ingeniero, autor de *Réflexions sur la science des machines*, 1932[2]) a Gilbert Simondon, pasando por ciertos aspectos de la filosofía de Henri Bergson (1859-1941)

En el curso de la segunda mitad del siglo XX, la referencia a la filosofía de la técnica se vuelve más complicada a medida que la importancia de la cuestión de la técnica se extiende universalmente Este aumento de complejidad del pensamiento de la técnica se explica sobre todo por

- el *aumento de complejidad* objetiva del universo de las ciencias y de las técnicas, con el encabalgamiento cada vez mayor de las mismas La distinción entre filosofía de las ciencias y filosofía de las técnicas sólo se justifica por el deseo de acentuar uno u otro de los aspectos solidarios de una misma realidad compleja y polimorfa la IDTC En adelante sería mejor hablar de la «filosofía de las tecnociencias» y precisar cada vez qué aspecto de éstas se quiere estudiar más en particular,
- dos revoluciones tecnocientíficas que se produjeron en los años 60 y 70, la revolución *informática* y la revolucion *biológica molecular*, siguen modificando aún las relaciones entre el hombre y la técnica Estas revoluciones son productoras de «maquinas» y de un «medio artificial» en un sentido completamente nuevo el propio ser vivo es «maquinizado» (por el genio genético) y el medio artificial se vuelve inmaterial (redes informáticas, ciberespacio, realidad virtual) Las técnicas no dejan de acrecentar sus capacidades para afectar de manera directa al ser humano, tanto física como psicologicamente, y no sólo indirectamente a través de la modificacion del medio,
- la *ambivalencia* respecto de las ciencias y de las tecnicas ha sido creciente desde finales de la Segunda Guerra Mundial, pone fin al optimismo dominante típico de la filosofía de la técnica anterior La expresión de esta ambivalencia sigue al movimiento de temores, decepciones, entusiasmos y espe-

---

[2] Paris, Vrin, 1972

ranzas, a menudo muy alejadas de la realidad de la IDTC. No sólo se encuentra en las antípodas del optimismo, sino también de la voluntad de informar y de educar honesta y completamente, propia de la Ilustración, que, sobre todo por medio de la Enciclopedia, había querido otorgar la misma importancia a las ciencias *y* a las técnicas,
- la multiplicación explosiva de las reflexiones filosóficas o afines (teológicas, sociológicas, económicas, politológicas, históricas, que desembocan en ‹ensayos›) en torno a las técnicas y los problemas que éstas plantean.

1.6. *Tecnofobias y tecnofilias*

1.6.1. Tecnofobia metafísica

Etimológicamente, «tecnofobia» significa ‹temor a la técnica», designaremos de manera global con esta palabra las actitudes fundamentalmente anti-tecnocientíficas.

Típica de los orígenes y de la tradición, la tecnofobia presenta aspectos comunes a la filosofía (onto-teológica) y a la religión. Hunde sus raíces en la mitología: la Caída, la Torre de Babel, Icaro, Prometeo... Alimenta el imaginario artístico y crea mitos modernos: Fausto, Frankenstein...

Su idea básica es la imposibilidad de superar la condición humana, caracterizada por la *finitud*. El límite es a la vez una imposibilidad y una prohibición. Pretender transgredirlo no sólo lleva al fracaso, sino también al castigo. En general, fracaso y castigo adoptan la forma de una catastrofe, que es la respuesta de la naturaleza o de dios a la desmesura, desmesura que consiste en querer ‹jugar a ser dios›, comportarse como creador cósmico, cuando el hombre sólo es una criatura y únicamente dios y la naturaleza son auténtica y legítimamente creadores.

La tecnofobia está estrechamente asociada a la institución de la filosofía. Ésta, como hemos visto, es *idealista* (Platón), promueve el lenguaje y la mirada, no la acción y el trabajo. La victoria sobre la muerte (y sobre todo aquello que la condición humana tiene de insuperable: sufrimientos, accidentes...) se logra mediante la unión imaginaria a un mundo estable, eterno, necesario, no material, que es el verdadero mundo y la verdadera patria de la humanidad. En consecuencia, ésta no tiene por qué preocuparse por modificar su condición material, cuyos límites, por lo demás, también han sido fijados de manera inmutable. El hombre se libera de su miseria y «se

eterniza» dedicándose a la contemplación del mundo trascendente. En la base de esta actitud encontramos el sentido fundamental del nihilismo nietzscheano.

Más en general, la tecnofobia se acompaña de la primacía del *homo loquax* (el hombre hablante) sobre el *homo faber* (el hombre trabajador). Religión y filosofía son solidarias de una cierta forma de vida que privilegia la *simbolización,* la actividad introvertida (el discurso interior) y el retiro de carga afectiva del mundo. Se dice que esta forma de existencia favorece la «vida del espíritu», lo único digno del ser humano. Enfrentado a la alternativa de las dos relaciones con la condición humana —la de simbolización (representar, hablar, cantar, rezar...) y la de remodelación—, el tecnófobo se mantiene encerrado en la primera.

La tecnología caracteriza hoy la filosofía nostálgica o heredera de la tradición onto-teológica, metafísica e idealista. Se reparte entre los pensadores cercanos a la fenomenología, la hermenéutica y la filosofía del lenguaje ordinario.

1.6.2. El humanismo tecnófilo

La tecnofilia expresa una apreciación positiva de la técnica. Como la tecnofobia, presenta grados y matices. Aunque se la puede encontrar en todas las épocas (por ejemplo, en los sofistas griegos), sólo revistió real importancia a partir del siglo XVIII con la filosofía de la Ilustración. Su forma general es un *instrumentalismo antropocéntrico.* Esto quiere decir que se definen las técnicas como un conjunto de instrumentos, de medios, de herramientas al servicio de la humanidad. La técnica no tiene sentido ni legitimidad si no es en relación con una cierta concepción del hombre —una antropología— que determina la «verdadera naturaleza humana», sus «necesidades auténticas». La técnica debe permitir la satisfacción de éstas y, en consecuencia, la expansión del ser humano.

El humanismo tecnófilo alimenta una confianza optimista en la naturaleza humana, que es fundamentalmente *buena.* Los problemas de la humanidad son, por tanto, problemas *técnicos,* solucionables gracias al desarrollo de las artes y las ciencias. Estos problemas son relativos a la naturaleza (que debe ser dominada y explotada por y para el hombre) y a la sociedad (que es menester organizar de una manera justa y funcional con particular atención a la educación). El progreso de las ciencias y de las técnicas coincide con el de la humanidad y el desarrollo de una «cultura tecnocientífica» universal. Este progreso es escatológico, tiene una finalidad que coin-

cide con el *fin de la historia*, la utopía realizada. Aunque no se le pueda anticipar con precisión, este fin será un estado de equilibrio y de reconciliación del hombre con la naturaleza, de los seres humanos entre sí y de cada uno consigo mismo. Sin duda, donde este imaginario se ha expresado con mayor fuerza filosófica es en el pensamiento marxiano.

El humanismo tecnófilo no reclama ninguna remodelación esencial de la naturaleza humana: cree en su expansión feliz. El hombre es fundamentalmente el *zoon logon ekhon*, el ser vivo hablante o simbolizante, que, merced a la manipulación técnica de su condición material y social, disfrutará feliz y plenamente de su esencia: vivir la vida del espíritu, la vida simbólica, pero en la Tierra y durante el tiempo limitado que dure su existencia. El humanismo tecnófilo considera posible una finitud feliz, universalmente reconciliada y desprovista de toda nostalgia de los supramundos. El humanismo tecnófilo es característico de los pensadores que se reivindican ilustrados, los filósofos próximos al pragmatismo, los herederos del marxismo y algunos modernos. En cierta manera, para los ciudadanos afortunados de las sociedades desarrolladas, tras haber accedido libremente a todas las técnicas y al gran mercado (también cultural) del mundo, la utopía del humanismo tecnófilo estaría realizada y la historia habría tocado a su fin. Sólo quedaría la tarea —técnica— de su extensión a la totalidad del planeta.

1.6.3. La tecnofilia evolucionista

El humanismo tecnófilo piensa que la condición humana es perfectible, pero no modificable en esencia. No se trata de transformar la realidad biofísica del hombre tal como la naturaleza la ha producido. El humanismo no toma en serio la evolución biocósmica, en el curso de la cual hizo su aparición el *homo sapiens*. Sólo le importa la *historia* que comienza con esta aparición y cuyo desarrollo y culminación no requieren transformacion radical alguna. El único futuro del *homo sapiens* es el *homo sapiens sapiens*.

La perspectiva evolucionista, en cambio, toma en cuenta la temporalidad biocósmica en su doble e inmenso alcance, hacia el pasado *y hacia* el futuro. Pone de relieve la extraordinaria brevedad de la historia humana y lo absurdo que es absolutizarla, no querer considerar otra cosa que tan limitada duración. También destaca el carácter contingente de los acontecimientos de infinita multiplicidad que han marcado el ritmo de la evolución y que hacen innecesarias las formas que ha tomado, incluida la forma de vida humana. Parte,

por tanto, de la hipótesis según la cual esta forma no es inmutable ni no modificable, sobre todo en lo que concierne a las limitaciones que presenta. Estima también que en ausencia de un orden onto-teológico necesario, el futuro reservado a la forma de vida humana depende de lo seres humanos y de sus capacidades y voluntad de intervención en el universo.

La perspectiva evolucionista es sensible al imperativo tecnocientífico —«todo lo que se puede hacer, hay que hacerlo»— e inclina al postulado según el cual «no hay nada imposible *a priori*». Puesto que el futuro es radicalmente imprevisible y abierto y los límites pueden y deben ser superados, la perspectiva evolucionista no reconoce en absoluto término a la aventura cósmica, a no ser la producción de lo absoluto o dios. Tecnica y tecnociencia se encuentran así al servicio del espíritu, pero en un sentido no anticipable y ciertamente no reducible a lo que conocemos hoy del espíritu, como una actividad del cerebro humano, asociada a la forma de vida humana natural-cultural.

El evolucionismo tecnófilo no adopta *necesariamente* esta orientación *teúrgica*, según la cual la finalidad de la técnica sería la *obra maestra* de la producción divina. En efecto, el pensamiento evolucionista puede destacar la extraordinaria e irreductible *diversidad* de las formas de vida, en lugar de concentrarse en la emergencia del hombre —que se considera un mero accidente— y en el progresivo empobrecimiento de la diversidad biológica. Entonces puede ver en las tecnociencias instrumentos de transformaciones libres e imprevisibles de los individuos y colectivos humanos en los sentidos más variados, en la Tierra o donde fuere. Esta multiplicidad sería, por una parte, la consecuencia de la diversidad cultural de la humanidad comprometida en una gran cantidad de historias, evoluciones y mutaciones no destinadas a converger.

La tecnofilia evolucionista teúrgica, deseosa de alistar a toda la humanidad en el trabajo de producción de lo absoluto, expresa una tendencia que, de la tradición judaica y griega a la modernidad, ha distinguido siempre profundamente el Occidente monista (monoteísta y racionalista).

La tecnología policultural caracteriza más bien una sensibilidad reciente o arcaica (politeísmo, paganismo), en diversos aspectos se solapa con un posmodernismo que también sería tecnocientífico y no simplemente simbólico o cultural.

1 7 *Los dos ejes problemáticos de la filosofía de las tecnociencias*

Consideradas a corto y medio plazo, las cuestiones que plantea la IDTC se reúnen según dos grandes direcciones

1) las relaciones entre IDTC y sociedad,
2) las relaciones entre IDTC y naturaleza

1) agrupa sobre todo las cuestiones siguientes autonomía y fuerza motriz de la IDTC en relación con los otros aspectos (política, economía, ideología) de la sociedad, posibilidad, significación y alcance de una «cultura tecnocientífica», tecnocracia, «expertocracia», formación de la opinión pública (educación, información, manipulacion) y participación democrática en las grandes opciones políticas de la IDTC («elección de sociedad»), relaciones entre la civilización tecnocientífica occidental y las culturas y tradiciones no occidentales,
2) agrupa sobre todo las cuestiones siguientes representaciones de la articulación hombre-naturaleza (lucha, dominación, señorío, armonía, cooperación, gestión, explotación, contrato, alianza, etc , status del ser vivo («derechos de los animales»), agotamiento de los recursos y gestión de los grandes equilibrios ecosistémicos y biosféricos (contaminación, desaparición de especies vivas), intervencionismo centrado en la evolución (plantas y animales transgénicos)

Está claro que estas dos orientaciones problemáticas no son independientes la «naturaleza» está cada vez mas *en* la sociedad tecnocientífica, de extensión planetaria en muchos respectos, pero de desarrollo muy desigual Además, el hombre es un ser vivo producido tanto por la naturaleza como por la sociedad y, como tal, punto de mira de las biotecnologías

Los tres pensadores que estudiaremos a continuación ilustran la filosofía de las tecnociencias según tres perspectivas cuyo carácter, típico en cada caso, puede esquematizarse de la siguiente manera

- *Hans Jonas* reacciona a los problemas suscitados por la IDTC y la mentalidad utópica que la acompaña volviéndose hacia el pasado la tradición metafísica y religiosa, la filosofía pre-crítica Como respuesta a la problemática contemporá-

nea, quiere reanimar una actitud *premoderna* Es tecnocientófobo

- *Gilbert Simondon* perpetúa, en muy gran parte, la posición típica de la *modernidad* Coloca las tecnociencias bajo el signo del progreso, que es también el de la humanidad en su sentido universal Los problemas que plantean las tecnociencias tienen solución, principalmente con ayuda de una educación, una aculturación y una información apropiadas Ilustra el humanismo tecnófilo
- *Tristram Engelhardt* no cree que las respuestas premodernas o modernas sirvan como remedios a los problemas que plantea la civilización poli-étnica y tecnocientífica Hay que aceptar la irreductible diversidad simbólica (cultural) de la humanidad y admitir que los individuos y las colectividades explotan las posibilidades tecnocientíficas en direcciones diferentes El desafío consiste en administrar esta complejidad de la manera más pacífica y menos coercitiva posible Engelhardt pertenece a la familia de los *posmodernos* Está abierto a la tecnofilia evolucionista

LECTURAS SUGERIDAS

AXELOS, K , *Marx, pensador de la técnica,* Barcelona, Fontanella, 1969

ECHEVERRIA, J , *Introduccion a la metodología de la ciencia La filosofía de la ciencia en el siglo XX,* Madrid, Catedra, 1999

ELLUL, J , *Le système technicien,* París, Calmann-Lévy (Liberté de l esprit), 1977

GOFFI, J Y , *La philosophie de la technique,* París, PUF (Que sais-je? 2405), 1988

HOTTOIS, G , *Entre symboles et technosciences,* Paris-Seyssel, PUF-Champ Vallon (Milieux) 1996

— *El paradigma bioetico una etica de la tecnociencia,* Barcelona, Anthropos 1991

HOTTOIS, G (comp), *Évaluer la technique* París, Vrin (Pour demain), 1988

HOTTOIS, G y PARIZEAU, M H (comps), *Éthique et technique,* Bruselas-Paris, Éd de l'Université de Bruxelles et Vrin, 1983

SERIS, J P , *La technique,* París, PUF (Les grandes questions de la philosophie), 1994

- Tecnociencia y nihilismo ponen en peligro la existencia y la esencia de la humanidad
- Humanismo y democracia son insuficientes
- La filosofía de la naturaleza funda el valor de la humanidad
- Una practica ética y política discutible

PALABRAS CLAVE

• democracia • evolucion • finalismo • fundacionalismo • heuristica del miedo • hombre • humanismo • imperativo tecnocientifico • metafisica • miedo • naturaleza • nihilismo • tecnociencia • utopia • valor

Alemán de origen judío, Hans Jonas (1903-1993) abandona su país bajo la presión del nazismo Enseñará sucesivamente en Israel, Gran Bretaña, Canadá y Estados Unidos, donde se establece definitivamente Sus investigaciones se encaminan en dos direcciones, que corresponden también a dos grandes fases de su evolución intelectual, aunque no conviene exagerar la divergencia

- la primera es histórica y teológica comprende una tesis de doctorado sobre San Agustín y muchos estudios sobre el pensamiento gnóstico,
- la segunda corresponde a la filosofía de la vida y de la naturaleza, enfrentada a interrogantes y problemas nuevos provocados por el desarrollo de las ciencias y de las técnicas

Esta segunda problemática es la que ha valido a Jonas atención y celebridad considerables en el curso de los últimos años de su existencia Un libro se destaca en particular

- *Das Prinzip Verantwortung Versuch einer Ethik fur die technologische Zivilisation* (1979) *(El principio de responsabilidad)*[3]

[3] *El principio de responsabilidad* Barcelona Circulo de Lectores 1994

2 1 *Peligro absoluto*

2 1 1 El nuevo alcance de la acción y sus peligros

Según Jonas, la acción humana ha cambiado profundamente en las últimas décadas, tanto en alcance (poder, extensión espacial y temporal) como en calidad (abanico de intervenciones posibles, complejidad, precisión) Esta transformación se debe a los desarrollos tecnocientíficos y a la dimensión colectiva (gran cantidad de actores añadidos u organizados) de la acción

Como consecuencia de esta transformación, la naturaleza y la humanidad están en peligro

- Antaño y ayer mismo, las intervenciones de los hombres en la naturaleza eran muy modestas y no ponían en peligro los grandes ritmos y equilibrios naturales La ciudad, medio artificial por excelencia, era un islote en medio del océano de la naturaleza Hoy, el medio artificial extiende sus redes y su explotación al conjunto del planeta, con peligro para la biosfera, tanto global como localmente Frente al tecnocosmos en perpetuo crecimiento, la naturaleza se ha vuelto precaria, vulnerable, su autopreservación no está asegurada en absoluto A partir de ahora reclama la vigilancia, la responsabilidad y la moderación de los seres humanos Hans Jonas ha sido uno de los primeros en desarrollar una conciencia, filosóficamente elaborada, de los problemas ecológicos
- La *existencia* está igualmente amenazada ya de manera indirecta, debido a las amenazas que pesan sobre la biosfera, de la que los seres humanos dependen, ya de manera directa, a causa del desarrollo de los medios tecnológicos de destruccion masiva (armas nucleares, químicas y biologicas)
- La *esencia* de la humanidad también estaría en peligro porque las tecnociencias abordan cada vez más el ser humano como una realidad biofísica modificable, manipulable u operable en todos sus aspectos de la concepción a la muerte, del cuerpo al cerebro, del individuo a la especie La ciencia moderna y la tecnociencia han ‹naturalizado› e «instrumentalizado» al hombre, éste es un ser vivo producido por la evolucion natural de la misma manera que los otros seres vivos, sin nada diferente que haga de él un miembro de una sobrenaturaleza, por tanto, también es contingente y transformable, operable en todos los sentidos En el nuevo enfoque

de la muerte, que la biomedicina considera un acontecimiento accidental eventualmente eliminable, ve Jonas la culminación de la amenaza que pesa sobre la imagen del hombre Esta imagen es la de un ser de finitud (ser-para-la-muerte), cuya trascendencia o evolución deben comprenderse exclusivamente en sentido espiritual o simbólico

2 1 2 El nihilismo

Los riesgos asociados a las tecnociencias habrían sido limitados de no haberse impuesto al mismo tiempo un estado de espíritu nihilista Esto quiere decir

- la desaparición de todos los «pretiles» teológicos, metafíscos u ontológicos Éstos sostenían la creencia en la existencia de límites absolutos, que el saber (la verdad religiosa o metafísica) nos presentaba como infranqueables y cuya moral prohibía los intentos de transgresión Antes de la destrucción nihilista de la religión y de la metafísica había un «orden natural» y una «naturaleza humana» que, por sí mismas, revestían un valor y un sentido sagrados a los que se debía respeto absoluto,
- la ciencia moderna, en un primer momento como método, puso entre paréntesis los valores, las significaciones y las finalidades que la tradición consideraba inscritas en el mundo Pero esta metodología (garantía de la objetividad del *enfoque* científico) se ontologizó rapidamente Se pasó de la suspensión metódica a la tesis de que *ni en la naturaleza ni en el universo hay ningún valor en sí ni ninguna finalidad dada* El mundo vacío de sentido y las cosas naturales (incluidos los seres vivos) se convirtieron en simples objetos Paralelamente, los hombres —los sujetos— se convirtieron en fuente exclusiva de todo valor, de toda finalidad y de toda significación Únicamente la voluntad de los seres humanos, individual o colectiva, puede acordar o no valor a las cosas Únicamente los seres humanos introducen finalidades (metas) en el mundo y buscan los medios para realizarlas En ausencia de dios y de todo sentido u objetivo natural dado, la libertad humana de inventar fines y de imponer valores parece ilimitada, abismal,
- esta transformación del lugar del hombre en el universo, que se afirma desde el Renacimiento, se siente también como

una emancipación ilimitada de la humanidad respecto de todas las coerciones de su condición El nihilismo no deja de emparentarse con el espíritu utopista que nace más o menos en la misma época y cuya completa expansión entraña la negación de la finitud humana Hay una convergencia entre, por un lado, el hecho de que todas las barreras simbólicas (morales, religiosas, metafísicas) sean impugnadas y poco a poco destruidas y, por otro lado, el hecho de que, a medida que las ciencias y las técnicas se desarrollan, se vaya imponiendo la concepción de una realidad cada vez más libremente manipulable Una expresión contemporánea de esta convergencia es «el imperativo tecnocientífico» en el que se dan la mano nihilismo y utopismo,

– por una parte, el ser humano también está sometido al proceso de naturalización, objetivación y operacionalización, es el blanco de las tecnociencias, por otra parte, sigue siendo el sujeto, único origen de todo valor y de toda meta En esas condiciones, nada se opone a lo que ciertos hombres emprenden, sobre sí mismos y sobre los demás, con total desprecio por la experimentación que vaya asociada a finalidades y a (des)valorizaciones arbitrariamente decididas, al capricho de su voluntad o de su deseo

Para Jonas, la conjunción del nihilismo y la transformación tecnocientífica del actuar humano constituye un peligro absoluto para la existencia y para la esencia humanas

2 2 *Retorno al fundacionalismo metafísico*

2 2 1 La desconfianza respecto de los valores humanísticos

Según Jonas, el humanismo y todos sus valores (libertades individuales, fe en el progreso de las ciencias y de las técnicas, tolerancia, pluralismo, libre examen, democracia) dependen del nihilismo En efecto, para el humanista sólo el hombre —el sujeto humano— es fuente de sentido, de valores y de finalidades Sea cual fuere su eventual moderación, el humanismo no puede ofrecer una defensa segura del exceso de la tendencia (el nihilismo) de la que él mismo forma parte El humanismo, como lo ilustra de modo ejemplar la obra de Ernst Bloch *(El principio esperanza* [1959])[4] —a la

[4] *El principio esperanza* Madrid Aguilar 1975

que *El principio de responsabildad* se presenta como respuesta crítica—, se complace en la utopía y la tecnofilia Confía en la posibilidad de modificar la condición humana y se siente tentada de echar mano a todas las posibilidades tecnocientíficas y políticas que ayuden a la emancipación de la humanidad respecto de las servidumbres de la finitud La alianza —comunista o capitalista (liberal)— del humanismo y el materialismo es una de las fuentes principales de explotación de la biosfera No hay que esperar que la democracia ni la opinión publica, manipulables y no sometidas a principios exteriores y superiores (moral, religion, sabiduría), eviten las catástrofes con el fin de garantizar el futuro de la naturaleza y de la humanidad Jonas no cree en las virtudes de la democracia representativa, la educación y el debate público para resolver los problemas que plantea el respaldo recíproco de la IDTC y del espíritu nihilista La mera voluntad humana (individual o colectiva) no ofrece ninguna garantía contra el abuso y los extravíos de esta misma voluntad (que es libertad ilimitada) El hombre solo no es capaz de asegurar el valor y la supervivencia de la humanidad Por tanto, es imperioso garantizar de otra manera —con independencia de los hombres y, llegado el caso, contra su voluntad (la libertad)— el valor y la supervivencia del hombre Esta garantía debe ser absoluta, no dependiente del deseo individual o colectivo, debe ser teologica, o por lo menos ontológica o metafisica

2 2 2 La fundación metafísica del valor de la humanidad

Es necesaria la fundación absoluta del valor de la humanidad, tal como existe y ha existido siempre Una parte filosóficamente capital de *El principio de responsabilidad* se dedica a esa fundación mediante la elaboración de una metafísica Lo esencial se apoya en una concepción finalista de la naturaleza, que combina motivos aristotélicos y evolucionistas

- la observación de la naturaleza viva pone de manifiesto por doquier el despliegue de comportamientos funcionales o intencionales, es decir, con finalidad De lo contrario, los órganos y los organismos del mundo vivo resultan ininteligibles Ahora bien, el organismo que tiende a un fin otorga también valor a este fin Fines y valores van unidos Llenan la naturaleza, y el ser humano no es en absoluto su fuente,
- si se considera la evolución en su conjunto, se observa, con el correr del tiempo, la aparición de seres vivos de compor-

tamiento finalista cada vez más rico y diversificado Para convencerse de ello basta comparar el comportamiento de una ameba o un gasterópodo con el de un mamífero superior Dicho de otra manera, el sentido de la evolucion es el acrecentamiento de la finalidad Este proceso culmina con el ser humano, que es el ser vivo mas rica y activamente finalista El fin de la evolución natural, por tanto, sería el hombre, el ser vivo que no deja de inventar fines Ahora bien, dado que fin es igual valor, el hombre, fin supremo de la naturaleza, es también el valor supremo Éste —el valor de la humanidad— no depende, pues, de la humanidad, sino que es impuesto por la naturaleza misma, es decir, que tiene su fundamento en la naturaleza,

- la humanidad debe respetar este valor que es su propio valor por tanto, debe respetarse a sí misma tal como la naturaleza la ha engendrado Es cierto que, puesto que es el ser vivo inventor de fines y valores por excelencia, el hombre puede y debe ejercer su libertad y su creatividad finalistas, pero con respeto por la naturaleza y por su propia naturaleza Así, no puede intervenir en el orden natural, que se revela sagrado El hombre sólo puede ejercer su libertad creadora en el plano *simbólico* (el arte, por ejemplo) Antes de ser creador, es criatura (de dios o de la naturaleza) y no puede, sin provocar una catástrofe, perturbar el orden del que forma parte

La conclusion cae por su propio peso el nihilismo y las tecnociencias que obeden al imperativo técnico van contra este ejercicio esencialmente simbólico de la libertad humana en el respeto a un orden natural, ontológico o incluso teológico Contra este imperativo, más allá del imperativo categórico de Kant (que sólo remite a la razón y la voluntad humanas), es menester afirmar otro imperativo, fundado en la naturaleza misma de las cosas y que se enuncia así

> Actua de tal manera que las consecuencias de tu accion sean compatibles con la permanencia de una vida autenticamente humana en la Tierra *(El principio de responsabilidad)*

La acción en cuestión está tecnocientíficamente mediada, se trata de proteger la *existencia* y la *esencia humanas,* esta protección implica la de la naturaleza, pues «una vida auténticamente humana» está ligada a la Tierra

Es evidente que, con arreglo a Jonas —y su definición del ser humano como ‹finalidad de la naturaleza›, creador libre únicamente en el plano simbólico—, habría que prohibir secciones enteras de la IDTC, ya por prudencia (riesgo de derivas), ya porque serían intrínsecamente perversas (contra-natura).

2.3. *La práctica*

2.3.1. La heurística del miedo

La heurística es un procedimiento de descubrimiento. En este caso se trata de descubrir valores y adoptar medidas con el fin de garantizarlas. Jonas estima que, muy a menudo, un valor (el ‹precio› de una cosa) sólo se desvela cuando ha sufrido daño o se ha perdido. El miedo a perder algo manifiesta su importancia. Por tanto, imaginar que una amenaza se cierne sobre una cosa permite descubrir su valor e inspira actitudes de precaución y de protección.

La heurística del miedo es, al mismo tiempo, método de descubrimiento axiológico y fuente de sabiduría. Debe gobernar la ética y la política enfrentando los riesgos conjugados de la IDTC y el nihilismo con el fin de prevenirlos. ¿Cómo? Anticipando sistemáticamente las consecuencias futuras de toda accion y reteniendo la atención en la más negra de todas las posibilidades, aun cuando sea muy poco probable. ¿Por qué? Porque el valor de lo que está en juego —la naturaleza y sobre todo la existencia y la esencia de la humanidad— es absoluto y no hay espacio para el menor riesgo al respecto. Ser responsable exige cultivar el miedo a propósito del futuro que podríamos llegar a producir, con el fin de que nos inspire una gran prudencia en nuestras acciones presentes.

Prácticamente, la heurística del miedo lleva a detener toda empresa de IDTC de la que se puedan imaginar consecuencias «contra-natura» en forma de eventual abuso, extravíos o patinazos. Como el porvenir es imprevisible y siempre es posible imaginar lo peor, la heurística del miedo, tomada al pie de la letra, invita a detener una parte difícil de evaluar, pero ciertamente importante, de la IDTC. Es fundamentalmente desconfiada respecto de la dinámica de progreso y de evolución que, en efecto, no está en absoluto desprovista de riesgos. El dominio en el que se han ejercido las virtudes frenadoras de la heurística del miedo es principalmente el de la bioética y la ecoética (ética ambiental).

2 3 2 El gobierno de sabios

No hay que esperar que la gente, la opinión pública, se ponga espontáneamente del lado de la contención, la moderación y la prudencia, especialmente en una civilización que valora el consumo de la novedad y que mantiene la utopía del progreso ilimitado El pueblo es como un niño irresponsable al que hay que guiar El modelo de la ética de la responsabilidad, según Jonas, es expresamente paternalista Implica que se actúe en bien de los otros y, llegado el caso, a pesar de ellos

Con el fin de «salvar» la naturaleza y la humanidad para las generaciones futuras, el poder debe ir a manos de un gobierno de sabios esclarecidos por la heurística del miedo y capaz de imponer las medidas de salvación

Este poder no es el de una democracia, pues el pueblo es ciego y la opinión es manipulable ¿De dónde viene entonces la legitimidad del gobierno de sabios? De acuerdo con Jonas, dicha legitimidad se basa en la «naturaleza de las cosas», tal como el mismo lo ha expuesto en su libro principal La naturaleza de las cosas se impone apenas se ha comprendido la realidad y la naturaleza del «peligro absoluto» (nihilismo y tecnocracia) y se ha adherido a una metafísica finalista Por tanto, en definitiva, el filósofo —en este caso, Jonas— es quien legitima el poder político llamado a salvar a la humanidad del nihilismo tecnocientífico en el cual la modernidad la ha embarcado

2 4 *Conclusiones críticas*

A modo de conclusión mencionaremos algunas de las objeciones que se han dirigido a la filosofía tecnófoba de Jonas

- El *retorno al fundacionalismo* bajo la forma de una metafísica destinada a sostener de modo indiscutible normas éticas que se han de imponer a todos es, sin duda, el punto menos aceptable del pensamiento de Jonas Se ignora los abusos, extravíos y peligros de la actitud fundacional y fundamentalista (como el dogmatismo y el fanatismo, la inquisición y la censura que lleva a la supresión de libertades de pensamiento y de expresión, la detención de todo progreso y de toda reforma) En realidad, Jonas rechaza las numerosísimas críticas que los filósofos contemporáneos le han diri-

gido en relación con la voluntad de fundación absoluta (véase el racionalismo crítico o el pragmatismo, por ejemplo) con el argumento de que también ellas dependen del nihilismo.

- La *filosofía política* de Jonas deriva de su fundacionalismo y de su negativa a considerar los aspectos positivos, emancipadores, del nihilismo destructor de todo valor o verdad absolutos y de todo dogmatismo. Esta polítca es autoritaria y no democrática. Da el poder a una oligarquía, una elite *que monopoliza el verdadero saber y la sabiduría*, y que, por tanto, es la única habilitada para imponer leyes y reglas a la masa *ignorante, irreflexiva e ineducable*. Es cierto que el ejercicio de la democracia no es simple en las sociedades tecnocientíficas complejas, pero el retorno a formas de gobierno y de legitimación premodernas con abandono del *ideal democrático* no es una respuesta aceptable.
- La *filosofía finalista de la naturaleza* que presenta al ser humano como la cima de la evolución es igualmente premoderna y no cuenta con el sostén de las ciencias físicas y biológicas. La concepción jonasiana de la naturaleza es particularmente *estrecha*: se limita espacialmente a la Tierra (con lo que absolutiza los problemas ecológicos) y temporalmente a la génesis de la humanidad, sin ninguna consideración por los miles de millones de años que es dable suponer para la existencia futura del universo.
- La concepción del *hombre* es igualmente insatisfactoria. Destaca su libertad, pero la restringe a un ejercicio simbólico, pues le prohibe toda intervención tecnobiofísica sobre la naturaleza y sobre sí mismo. La humanidad, en lo fundamental, debe aceptar la condición biofísica que la naturaleza (o dios) le ha asignado. Tiene que huir del deseo utópico de modificar o de sobrepasar concretamente esta condición. Esta superación —la trascendencia del hombre— sólo puede ser simbólica o espiritual; como tal es posible sobre la base de su condición natural (puesto que el hombre *es* el animal simbólico, el ser vivo del *logos*), y *únicamente* sobre la base de la preservación de esta condición.
- El *milenarismo* de Jonas, que radicaliza y absolutiza problemas reales, principalmente ecológicos y bioéticos. Esta absolutización adopta y cultiva un aspecto de apocalipsis inminente de la que sólo nos puede salvar una *reacción moral* igualmente radical y absoluta. Esta actitud es típica de los años 70, que descubren los problemas ecológicos y bioéti-

cos Jonas les concede un alcance cuasi ontológico o metafísico amenazan la existencia y la esencia de la humanidad De ello concluye que es menester atacarlos en su fuente, que no es otra que la modernidad misma, nihilista y tecnocientífica Su reacción es metafísica Una actitud más esclarecida consiste en intentar resolver estos problemas de una manera pragmática y relativa, sin renunciar, de manera absurda, a todas las conquistas de la modernidad

LECTURAS SUGERIDAS

HOTTOIS, G (comp), *Aux fondements d une éthique contemporaine H Jonas et H T Engelhardt*, Paris, Vrin (Problemes et controverses), 1993

HOTTOIS, G y PINSART, M G (comps), *Hans Jonas nature et responsabilité*, París, Vrin 1993

JONAS, H , *El principio de responsabilidad* Barcelona, Circulo de Lectores, 1994

— *Técnica, medicina y etica sobre la práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona, Paidos, 1997

3 GILBERT SIMONDON Y LA PROMOCION DE UNA CULTURA TECNOCIENTIFICA

- Diagnostico y remedio para una civilizacion esquizofrenica
- Las virtudes humanisticas de la tecnociencia
- Entre modernidad y posmodernidad

PALABRAS CLAVE

• comunidad • cultura • devenir • emancipacion • humanismo • IDTC • individuacion • inestable • modernidad • sociedad • simbolico • técnico • tecnofilia • tecnociencia • universalidad

Gilbert Simondon (1924-1989) es, sin duda, el filósofo francés más importante de la técnica La originalidad de su pensamiento y su singularidad en el seno de la producción filosófica francesa son tales que todavía no ha recibido toda la atención pública que merece Es autor de tres obras, redactadas a finales de los años 50 y publicadas en 1958 *(Du mode d existence des objets techniques)*[5],

[5] Paris, Aubier, 1989

en 1964 *(L'individu et sa genèse physico-biologique)*[6] y en 1989 *(L'individuation psychique et collective)*[7], respectivamente

3 1 *Disociación de la civilización contemporánea entre «dos culturas»*

3 1 1 Las «dos culturas»

En la década de los 50 nace un debate que aún hoy reviste gran actualidad Nuestra civilización estaría dividida entre dos culturas la tradicional, principalmente literaria, y la científica y técnica El inglés C P Snow, científico y a la vez escritor, fue quien, en una conferencia de 1959, presentó el debate con la fórmula, clásica a partir de entonces, que daba título a la conferencia *The Two Cultures (Las dos culturas y un segundo enfoque)*[8]

Desgarrado entre estas dos tendencias incapaces de comunicarse entre sí y, por tanto, incapaces de conciliación, el mundo contemporáneo parece irremediablemente esquizofrenico La división es profunda, pues se trata en realidad de dos «formas de vida», dos maneras opuestas de relacionarse con la condicion humana y de «ser-en-el-mundo , pues es muy diferente la importancia que otorgan a la simbolización y al lenguaje natural

a) *Para los partidarios de la cultura tradicional* es esencial la importancia del lenguaje natural y la simbolización espontánea o elaborada (las artes) Gracias a la cultura, que es fundamentalmente linguística, el ser humano asume su condición y descubre su sentido A través de la cultura comprende que *es* esencialmente *humano* La relación con las cosas materiales, la acción y la producción no son esenciales en lo que respecta a la actividad simbólica (espiritual) Se valoriza más el pasado y la historia que el futuro Se considera que la condición humana es fundamentalmente inmodificable

   Hans Jonas constituye una excelente ilustración de esta perspectiva, corriente en la filosofía continental metafísicos, fenomenólogos y hermenéuticos pertenecen en general al mismo campo Desde su punto de vista, en términos estrictos, no hay *dos* culturas Únicamente la tradicional, simbólica y literaria es auténtica *cultura* Las ciencias y las técnicas

---

[6] Paris J Millon 1995
[7] Paris Aubier, 1989
[8] *Las dos culturas y un segundo enfoque,* Madrid Alianza 1997

pertenecen al orden del conocımiento y de la competencia, están destınadas a servir, a ser utılizadas y aplıcadas, pero no lıberan ningún *sentido*

b) *Para los partidarios de la cultura científica y técnica* se trata de una cultura en el pleno sentido de la palabra Pero la manera de enfocar los fenómenos culturales es más antropológica, etnológica y empírica la cultura no se reduce a las producciones simbólicas, sino que incluye las materiales, en particular las técnicas Se relativiza la importancia del lenguaje verbal, que pasa a ser más un instrumento que un valor o un fin en sí mismo Permite la comunicación y, por tanto, la organización de un grupo de seres humanos con vistas, sobre todo, al dominio y la transformación de su medio Una cultura abarca todos los comportamientos que desarrolla un colectivo humano duradero como reacción a sus condiciones de existencia, que son modificables Los partidarios de la cultura tecnocientífica creen en la capacidad para mejorar la condición humana, incluso de tranformarla radicalmente Esta fe los lleva al trabajo, la acción y el futuro, más que a la interpretación del pasado y la sublimación simbólica de lo que existe

3 1 2 Diagnóstico y remedio

G Simondon ve en la división entre ciencias-técnicas y culturas tradicionales el problema fundamental de nuestra civilización, que obstaculiza su integración armoniosa Según este autor, no hay oposición esencial entre tecnociencia y cultura El diferendo es contextual e histórico Normalmente, la cultura es una interfaz, simbólica en gran parte, entre el ser humano y su medio, que hace posible relaciones y comunicación adaptadas Ahora bien, nuestro problema estriba en que la cultura (literaria, filológica) que tan ampliamente se sigue enseñando y teniendo por «la auténtica cultura», ya es anacrónica Era la cultura adecuada a un medio (en particular a un estado de desarrollo de las ciencias y de las técnicas) muy diferente de nuestro medio tecnocientífico El problema, por tanto, no es de una antítesis irreductible entre ciencias-técnicas, por una parte, y cultura, por otra parte Es el de un desfase de la cultura dominante en relación con el medio real y actual La tecnocientofobia no es más que el efecto de una mala representación del universo tecnocientífico que se siente incomprensible, incontrolable y extraño a una sensibilidad heredera del pasado, una cultura obsoleta, incapaz de se-

guir asegurando su papel regulador En esta situación de bloqueo y de disociación se demoniza a la tecnociencia, pues la cultura disponible no permite simbolizarla de una manera apropiada

El remedio debe proceder del intento progresivo de una nueva cultura armónica con el mundo tecnocientífico y susceptible de desempeñar el papel de interfaz entre el ser humano y éste El invento-construcción de una cultura de este tipo postula una nueva visión del mundo, es decir, una nueva filosofía, y debe desembocar en la remodelación de la educación-aculturación

Así, pues, es preciso comprender la filosofía de G Simondon como un intento de reparación de la disociación contemporánea y de sus efectos perversos (rechazos, esclerosis, reacción) Se dedica a encontrar las articulaciones que permiten vincular, sin reducirlos, los seres naturales, los seres humanos y los objetos técnicos, todos colocados en una misma perspectiva de futuro, de individuación y de progreso

3 2 *Las virtudes humanísticas de las ciencias y de las técnicas*

Simondon ha desarrollado una filosofía de la naturaleza (física y biología), una filosofía de la técnica que es también una filosofía de las tecnociencias o de la IDTC, y una filosofía del hombre o antropología filosófica Aquí nos ceñimos a exponer algunos de los rasgos esenciales que permiten poner en relación su filosofía de las tecnociencias y su filosofía del hombre En conjunto, ofrecen el marco filosófico general de una cultura tecnocientífica

3 2 1 Valorización y autonomía de la técnica

- *Valorización de la técnica y de las tecnociencias* se aplica al pasado (Simondon va absolutamente a contrapelo de la evolución tradicional) y, más que nunca, al presente La IDTC es un agente positivo y capital del devenir del hombre y de la sociedad contemporánea La tecnofilia simondoniana atraviesa todos sus escritos La primera virtud de la IDTC es, hoy día y para el futuro previsible, su papel motor ‹Allí es donde suceden las cosas› a partir de ahora en nuestra civilización y no ya prioritariamente en la forma de la invención simbólica (muy en particular la verbal) En todo caso, para que esto pueda suceder y continuar progresando, hace falta un *acompañamiento simbólico* apropiado y, en consecuen-

cia, una permanente imaginación simbólica moral, política, artística , en resumen, sociocultural) A falta de este acompañamiento, volvemos a encontrarnos en la situación de una sociedad dividida o desfasada, con sus bloqueos, malestares y disfunciones, más o menos graves y destructores La tarea de una cultura tecnocientífica basada en una filosofía de las tecnociencias es ofrecer ese acompañamiento simbólico a la IDTC

– *Autonomía relativa de la evolución de los objetos técnicos y el mundo técnico* la obra de 1958 *(Du mode d'existence des objets techniques)* es una ilustración convincente de esta tesis No implica una autonomía absoluta ni una suerte de hipostasis de la técnica (a la manera de Jacques Ellul *Le système technicien,* 1977) De lo que se trata es de los objetos técnicos (lámparas, motores, etc), a propósito de los cuales Simondon observa que evolucionan hacia una creciente individuación cada vez más funcionales, están más unitariamente integrados, son mejor integrables en conjuntos Ahora bien, este perfeccionamiento progresivo, que elimina las formas arcaicas, exige que se respete la normativa propia de la técnica Esta normatividad objetiva explota la legalidad, también objetiva, del mundo físico de la naturaleza, a propósito de la cual F Bacon había reconocido que «sólo obedeciéndola se la domina» El reconocimiento de la especificidad del modo de ser y de evolucionar de las entidades tecnocientíficas no impide a los individuos y a las colectividades orientar la IDTC, por ejemplo, con ayuda de una política que favorezca esa posibilidad de aplicación o tal programa de investigación Pero destacar la libertad de los seres humanos no equivale a considerar que sea lícito hacer con las realidades tecnofísicas cualquier cosa y de cualquier manera Por el contrario esta libertad no tendrá oportunidad de crecer sino en la medida en que demuestre ser capaz de reconocer la especificidad de los objetos del mundo físico y técnico

> El objeto técnico es válido o no según sus caracteres internos [ ] La adopcion o el rechazo de un objeto tecnico por una sociedad no significa nada a favor ni en contra de la validez de ese objeto, la normatividad técnica es intrínseca y absoluta *(L individuation psychique et collective)*

3.2 2 Universalidad y emancipación

- *Factor de universalización* este aspecto deriva directamente de la autonomía Al ser independientes de las subjetividades individuales o colectivas siempre particulares, las normas tecnocientíficas son objetivas y universales Una cultura tecnocientífica debe ser una cultura universal y una educación para la ciencia y la tecnología se abre a lo universal Simondon retoma expresamente el ideal de la Ilustración y la Enciclopedia del corazón mismo de la Modernidad Pero toda la historia de la filosofía expresa una individuación de vocación universal el devenir de la Razón Ésta no se opone fundamentalmente a la técnica, como lo muestran sus orígenes jónicos Simondon describe con toda justicia a Tales, Anaximandro y Anaxímenes —los «primeros filósofos»— como ingenieros o técnicos Estos filósofos se inspiran directamente en la universalidad de la naturaleza (por el descubrimiento y la invención), más allá de la particularidad de la comunidad a la que pertenecen Simondon llama también la atención sobre el hecho de que los grandes proyectos de IDTC (conquista espacial, genoma humano) presentan un alcance transnacional que concierne a la evolución de la especie humana como tal y no al poder o solamente a la gloria de una nación determinada

- *Alcance emancipador* este aspecto es complementario del anterior La emancipación que la IDTC permite es doble material y simbólica Es común subrayar las virtudes liberadoras de las ciencias y de las técnicas en relación con las servidumbres materiales de la condición natural de los seres humanos Menos común es poner en evidencia su fuerza de liberación simbólica La práctica de la investigación y la adquisición de conocimientos y de habilidad productiva eficaz no se compadecen con las limitaciones y las coerciones de ningún poder simbólico instituido (político, religioso) La dinámica tecnocientífica no puede sobrevivir en un medio social y cultural cerrado y rígido, hostil a todo cuestionamiento y a toda evolución, que sólo apunta a reproducirse y eventualmente a extenderse, es decir, a lo idéntico Una vez más, esto también concierne a la filosofía en sus orígenes

  > No se debe olvidar que la primera aparicion de un pensamiento individual libre y de una reflexión desinteresada [la fi-

> losofía] es obra de técnicos [se refiere a los primeros filósofos de Jonia], es decir, de hombres que supieron tomar distancia de la comunidad gracias a un diálogo directo con el mundo *(L'individuation psychique et collective)*

Factor esencial de universalización y de emancipación, las ciencias, las técnicas y las tecnociencias son profundamente *humanísticas*

- *Una simbolización adecuada a la IDTC* la IDTC no se adapta a cualquier institución social y cultural Es preciso que éstas protejan el libre examen, la libertad de pensamiento, de investigación, de informarse y de informar, de criticar, de debatir, etc Como la IDTC es motriz y dinámica y está siempre en movimiento, su regulación social (leyes, derecho, moral) no puede ser demasiado rígida ni demasiado pesada Tiene que estar abierta a la reforma permanente, al cambio, y prever procedimientos con ese fin Debe ser capaz de negociar sin violencia la simulación de lo que es distinto y nuevo En esa sociedad, en principio, todo es siempre revisable y nunca se puede declarar que algo sea definitivo La simbolización sociocultural y las instituciones jurídico-políticas que se adaptan a la IDTC se hallan en las antípodas de las comunidades fundamentalistas, integristas, totalitarias, de esencia religiosa o ideológica En este sentido, Simondon opone *sociedad* y *comunidad* La primera es abierta, tanto en el tiempo como en el espacio Su vocación es universalista, pero con aceptación del cambio que la universalización progresiva implica La comunidad, por el contrario, es cerrada sólo apunta a su propia repetición identitaria No es capaz de evolucionar ni de extenderse mediante su propia reforma La cultura comunitaria es una cultura fija, exclusiva, sin porvenir Teocracia, pero también tecnocracia, todas las formas del totalitarismo y del fundamentalismo son de naturaleza comunitaria El espíritu comunitario impone verdades y normas sin posibilidad de modificarlas, pues están presentes como la Verdad y la Ley El cierre comunitario vale también para la utopía, cuando ésta se encarna en el proyecto de una sociedad cerrada sobre sí misma en el espacio y en el tiempo, una sociedad perfecta y definitivamente estable que funciona como un engranaje bien aceitado Una sociedad apropiada a la IDTC es una sociedad *metaestable,* lo que no quiere decir caótica, sino capaz de modificar su estructura, de inventarse nuevas formas y normas

- *Una relación libre con la técnica* la buena relación con la técnica es, en el fondo, la de un *investigador* No es por cierto la del tecnócrata que quiere imponer *una* técnica y manejar la sociedad Simondon denuncia dos extremos opuestos la subordinación del ser humano a la técnica (la máquina) y la subordinacion de la técnica no ya a lo humano, sino a una configuración simbólica (moral, programa ideológico) privilegiada (fuente dominante y exclusiva del derecho, de la verdad) Cuando la técnica queda así radicalmente instrumentalizada al servicio, por ejemplo, de un proyecto determinado de sociedad, pierde todas sus virtudes revulsivas, de evolución y de emancipación Esclava del símbolo, ayudará a este a esclavizar Si se define primero la humanidad o la sociedad ideal y luego se utiliza la tecnica y la ciencia para realizar ese ideal, se destruye lo esencial, esto es, la libertad de investigación-e-invención Esta libertad afecta a las ciencias y a las técnicas, pero también a la humanidad y a la sociedad, que pueden y deben evolucionar Lo importante es crear las condiciones de la *co-evolución* menos conflictiva posible *de la humanidad y la técnica* Reaccionar a los riesgos de la tecnociencia y a la alienación tecnológica del ser humano mediante un retorno al autoritarismo en nombre de una religión, una sabiduria o una moral que se tiene por la Verdad o la Salvación, con la consiguiente amputación o detención de la IDTC —a la manera de Jonas— es sustituir un mal por otro, una alienación por otra que niega la libertad El dogmatismo tecnológico y el dogmatismo ideológico son igualmente antihumanísticos Pero para poder establecer una relación libre —importante y adulta— con las tecnociencias, es menester comprenderlas y participar idealmente en su dinámica, aunque sólo sea modestamente Para ello, una vez más, es indispensable una aculturación tecnocientífica Cuando esta falla, se impone la alienación

3 3 *Conclusiones*

3 3 1 Un modernismo actual y matizado

La tecnocientofilia de Simondon, su insistencia en los ideales de universalidad y de emancipación, su optimismo y su esperanza progresista y humanística, la atención que concede a la aculturación y la educación, hacen sin duda de él un heredero importante de la

modernidad. Esta modernidad de Simondon es muy actual en la medida en que centra su atención en nuestra civilización tecnocientífica y los problemas concretos que suscita. Pero Simondon no sólo retoma a su manera el ideal teórico de la Ilustración, sino que también quiere prolongar y actualizar su práctica (de donde la atención que dedica al universo técnico y a los problemas de aculturación y de educación propios del siglo XX). Bajo su forma puramente especulativa e idealista, la filosofía de la Ilustración y de la *Aufklarung*, descolgada de nuestro tiempo y ciega a la importancia de las tecnociencias, ha podido a veces, por el contrario, adoptar acentos tecnófobos y servir a valores y finalidades tecnófobas típicas de una tradicion anacrónica.

El modernismo de Simondon sigue siendo actual porque es relativo y matizado y, en cierto modo, abierto a lo posmoderno. Simondon otorga capital importancia al pensamiento *analógico*, que él denomina *transductivo*, verdadera fuente de la simbolización. Sim-bolizar quiere decir «vincular». Únicamente el pensamiento analógico es capaz de vincularlo todo, respetando la diversidad, sin negar las diferencias. En eso precisamente se distingue del pensamiento logico, que se atiene estrictamente al principio de identidad y sólo asimila lo otro reduciéndolo a la identidad. Simondon es un apologista de la diversidad, de la riqueza de las individuaciones naturales, culturales y técnicas. Y cuando sueña con la universalización, piensa en una expansión analogica y en una suerte de ecumenismo sin límites. Sólo las analogías, tejidas por el pensamiento simbólico, pueden vincular los seres biológicos, culturales y técnicos. Sólo el pensamiento analógico puede celebrar en cada uno de ellos la *vida*, bajo formas irreductiblemente diversas y sin embargo emparentadas. Sólo el pensamiento analógico puede reparar la disociación de nuestra civilización inventando una cultura tecnocientífica.

La insistencia en la analogía, lo múltiple, la diversidad, la fecundidad extraordinaria de los devenires de individuación (formas de vida, linajes técnicos, culturas) atempera enormemente el modernismo de Simondon y, en cierto modo, lo acerca a la posmodernidad. Por esta senda, que termina por subrayar más lo simbólico que lo técnico, Simondon se aleja de su intuición fundamental, la de la resistencia, la alteridad, la especificidad, la autonomía del modo de existencia de los objetos técnicos. Pero también es verdad que esta intuición apuntaba a su propia superación gracias a la producción de una cultura técnica.

Tal vez el mayor mérito de Simondon haya sido el haber logrado ocupar, en conjunto, una posición intermedia, que reconoce y valoriza por igual la técnica, la naturaleza y la cultura en sus di-

versidades respectivas y al mismo tiempo se esfuerza en ponerlas en comunicación Esta preocupación lo ha llevado a desarrollar una filosofía —obra *simbólica* por excelencia— que lo es a la vez de la naturaleza, la técnica y la cultura

3 3 2 Transformación técnica y transformación simbólica

La concepción simondoniana de las relaciones entre el hombre y la tecnociencia presenta un punto ciego que se explica, en parte, por el estado de las técnicas de la época en que cristalizó el pensamiento de Simondon (finales de los años 50) Se trata de la ausencia cuasi total de atención a la captación operatoria directa del ser humano por las tecnociencias, tal como no ha dejado de desarrollarse en el curso de la segunda mitad del siglo XX, principalmente en la IDTC biomédica

Las técnicas que Simondon tiene en cuenta son, en lo esencial, las tecnicas del ingeniero las herramientas, los instrumentos y las máquinas que transforman el medio exterior al ser humano Esta ingeniería no afecta directamente al ser humano, sino solo de manera indirecta y como reacción El hombre se ve afectado por la técnica a través de las interfaces de la cultura y la simbolización Lo que en el hombre es modificable y debe evolucionar es la cultura simbólica, en un sentido muy amplio, que cada generación hereda y contribuye a preservar y a transformar El hombre es un ser simbólico y su evolución (esto es, «la individuación psíquica y colectiva») puede y debe darse precisamente en el plano simbólico (espiritual) No parece que esta evolución deba —¿pueda?— ser también biofísica

Sin embargo, la mancha ciega no es total Muy excepcionalmente, Simondon reconoce —y parece también apelar a ella— una evolución del hombre en la que éste ya no sería tan sólo el operador, sino también el objeto de la operación técnica

> En el estado actual del desarrollo de las técnicas, el hombre interviene ante todo como operador [ ] muy raramente el hombre, en tanto tal, es el objeto sobre el que recae la operacion tecnica *(Les limites du progres humain)*[9]

Esta perspectiva no es contradictoria respecto de aquélla para la cual la tecnociencia sólo afecta directamente al medio exterior al

---

[9] En *Revue de metaphysique et de morale* num 3, 1959 *Cahiers philosophiques,* num 42, marzo de 1990

hombre Pero la hace más compleja, incluso extraña En efecto, se puede describir la forma y la materia biofísica del ser humano —su cuerpo, incluido el cerebro— como el medio exterior más próximo al hombre A partir de ese momento, el hombre —en términos estrictos— se vuelve espíritu y deja de ser identificable con ninguno de los aspectos materiales —naturales o no— que pueda revestir El hombre es esa libertad inaprehensible en acción en el mundo material y que se sirve de la técnica para emanciparse cada vez más de los límites que le impone el mundo físico del que, con todos sus órganos, forma parte su cuerpo

LECTURAS SUGERIDAS

HOTTOIS, G , *Simondon et la philosophie de la «culture technique»*, Bruselas, De Boeck Université (Le point philosophique), 1993

VV AA , *Gilbert Simondon Une pensée de l'individuation et de la technique*, París, A Michel, 1994

4 H T ENGELHARDT ETICA POLITICA Y TECNOCIENCIA EN UN MUNDO POSMODERNO

- ¿En que se convierte la etica en un mundo moderno?
- La autonomia debe primar sobre la beneficencia
- Del posmodernismo simbolico a la posmodernidad tecnocientífica

PALABRAS CLAVE

• bioetica • comunidad moral • consenso • esfera privada • espacio publico • Estado • laicismo • liberalismo • metamoral • modernidad • multiculturalismo • negociacion pacifica • persona • pluralismo • posmodernidad • principio de autonomia • principio de beneficencia • racionalismo • tolerancia • universalidad

Doctor en medicina y en filosofía, Hugo Tristram Engelhardt Jr (1941-) enseña en Houston (Texas) Desde hace unos años, es uno de los representantes más renombrados de la bioética internacional Su obra más conocida y más importante hasta hoy se titula *The Foundations of Bioethics* (1986) *(Los fundamentos de la bioética)*[10]

[10] *Los fundamentos de la bioetica,* Barcelona, Paidos, 1995

4 1 *De la ética en un mundo posmoderno*

4 1 1 El problema

Engelhardt reflexionaba a partir de la realidad social existente en el mundo occidental, pero igualmente perceptible a escala planetaria la de las sociedades multiculturales, pluralistas, poliétnicas, ‹politeístas» De las sociedades que se caracterizan por el hecho de que no todos sus miembros comparten la misma jerarquía de valores ni acuerdan el mismo contenido a la noción de ‹vida buena› En bioética y en ética médica, esta situación se ilustra cotidianamente y de modo muy concreto Por ejemplo la situación del médico católico al que una militante feminista llama para un aborto en un hospital público

¿Cómo conviene administrar las diferencias morales que separan y oponen a «extraños morales», pero obligados a cohabitar y a cooperar durante una parte importante de su existencia? ¿Es posible definir una «lógica del pluralismo› o son ineluctables el caos y la violencia?

Engelhardt distingue cuatro tipos de interacciones y de soluciones unificadoras para las controversias y las divergencias relativas a lo que debemos o no debemos hacer

- la interacción violenta y el uso de la fuerza, incluida la física, para unificar la accion de los individuos,
- la unificación por conversión,
- la discusión que conduce progresivamente al triunfo de los argumentos racionales (aceptables por todos) y al consenso que expresa la solución racional del problema,
- el perfeccionamiento empírico, pragmático y convencional de los procedimientos que se han de seguir con el fin de regular las controversias morales de una manera no violenta

La primera, evidentemente, no es una respuesta viable y aceptable La conversión es un proceso incontrolable, aleatorio, con el cual no se puede contar normalmente para aproximar puntos de vista opuestos Además, se asocia con creencias que reclaman para sí la Verdad, y cuyo dogmatismo y negativa de toda concesión puede desembocar en el uso de la fuerza contra quienes se muestran rebeldes a la gracia de una conversión espontánea Pero Engelhardt no reconoce en mayor medida la respuesta racionalista la evocación de una Razón universal, susceptible de aclarar de una manera

determinada deberes y prohibiciones, sólo es un mito, el mito de la modernidad. La fe racionalista no se diferencia demasiado de las creencias religiosas. Como lo ha mostrado claramente la historia, tamién ella puede desembocar en el dogmatismo y en el uso de la fuerza. El racionalismo nunca ha sido universal: es una tradición y pertenece a una comunidad particular que, por lo demás, parece estar en decadencia en el seno de las sociedades posmodernas.

4.1.2. Elementos para una solución

La salida hay que buscarla del lado de la definición de procedimientos pacíficos de gestión y de resolución de los conflictos engendrados por el encuentro de morales extrañas. ¿Qué hay que postular para ello y qué implica tal cosa?

Un presupuesto fundamental

El postulado básico, que condiciona la posiblidad misma de la existencia ética, es la voluntad de resolver los problemas sin apelar a la violencia. Para Engelhardt, sólo se entra en la esfera de la ética a partir del momento en que se decide no recurrir a la fuerza para imponer el punto de vista propio. Esta esfera ética es trascendental y formal, esto es, independiente de toda determinación positiva de lo que es bueno o malo. Es accesible a todo individuo, sean cuales fueren sus creencias, a condicion de que tenga (buena) voluntad para ello.

Hay que distinguir dos planos:

- el de las comunidades morales particulares (la iglesia católica o el partido comunista o el budismo...) con su visión propia de la vida buena,
- el plano metamoral o ético propiamente dicho, que corresponde al postulado que se acaba de evocar. En el momento en que alguien se sustrae a él en nombre de una moral particular absolutizada y trata de imponer sus convicciones por la fuerza, cae fuera de la esfera de la ética.

Engelhardt distingue dos significaciones de la racionalidad y del laicismo: en un primer sentido, el racionalismo laico corresponde a una moral particular con sus valores propios (materialistas y hedonistas, por ejemplo); en el segundo, la racionalidad laica tiende a identificarse con la universalidad de la esfera metamoral, pues pre-

gona la tolerancia, la no violencia y el respeto a la autonomía de las personas

El respeto a las personas, su autonomía y su asociación en comunidades

La noción kantiana de *persona* es el centro de la ética engelhardtiana Se describe la persona como conciencia capaz de razonar y de elegir libremente y, dotada de sentido moral (distinción del bien y del mal) La persona es una entidad autónoma, es decir, que sólo ella tiene autoridad legítima para imponerse reglas de conducta y el respeto a valores La única regla inviolable es precisamente el respeto a la persona y la autonomía personal en sí misma y en los demás Esta tesis implica sobre todo

- la primacía del «principio de autonomía» sobre el «principio de beneficencia» Según el último, el comportamiento moral comprende naturalmente la propensión a hacer el bien tal como lo concibe quien actúa Pero no todas las personas tienen la misma concepción del bien (y de su bien en particular) El primado del principio de autonomía exige que nunca impongamos a otro nuestra propia concepción del bien contra su voluntad La regla que ha de seguirse ya no es «Haz al otro lo que *tú* querrías que él te hiciera», sino «Haz al otro lo que *él* querría que se le hiciera» Con una reserva importante, sin embargo la de que el otro no puede *exigir* que se le haga su bien, sobre todo, no puede pedir que le procuremos un bien contrario a nuestra convicción moral relativa a lo que está bien o mal,
- toda persona es libre de asociarse con otras que comparten la misma concepción de la vida buena, la misma jerarquía de valores morales Esta facultad de asociación libremente consentida o deseada es la única fuente de legitimidad de las comunidades morales particulares y de las normas que enuncian Esta legitimidad es estrictamente interna, sólo vale para las personas que a ella se adhieren y durante el tiempo en que lo hacen En consecuencia, las normas enunciadas para una comunidad moral no pueden imponerse fuera de ella, a otras comunidades ni de una manera general a todas las personas No son universales Engelhardt es completamente liberal en lo que concierne a la formación de comunidades morales particulares todos los consensos que se logran pacíficamente son aceptables, aunque con la condición

de que su contenido no se oponga al principio ético fundamental del respeto a las personas y la negociación pacífica.

El procedimiento

Sólo la negociación pacífica es éticamente aceptable. La definición de ésta es muy amplia y, sobre todo, negativa: se opone a todo recurso a la fuerza física. Constituye, por tanto, una interacción esencialmente simbólica, casi siempre verbal, una de cuyas formas importantes es la discusión argumentada. Pero esta discusión no agota las modalidades simbólicas de interacción y de influencia o de persuasion. También aquí, Engelhardt es extremadamente liberal y su posmodernismo niega todo privilegio y toda ejemplaridad a la ética de la discusión tal como la proponen Apel-Habermas, cuya perspectiva sigue siendo racionalista. Engelhardt considera válida toda clase de acuerdos y de contratos con tal de que se los haya establecido pacíficamente, aunque nos parezcan completamente irracionales. Desde este punto de vista, no es moderno ni kantiano: no le parece contrario a la ética que una comunidad recurra al suicidio colectivo si todos sus miembros estan de acuerdo en ello.

La noción de negociación pacífica no descansa en la distinción entre una argumentación racional (y, por tanto, universalmente válida) y un discurso interesado o una empresa de persuasión que utilice sofismas. La ética del discurso, la invocación del racionalismo, sólo son una *retórica* particular. El uso de la publicidad y el recurso al poder de los medios de comunicación son perfectamente legítimos. Corresponde a las personas dar pruebas de espíritu crítico o dejarse seducir. Pretender protegerlas de los abusos (o de sus propias inclinaciones) lleva a querer hacer «su bien», eventualmente a pesar de ellas, es decir, al desprecio de su autonomía.

Si bien, en el sentido más general, el procedimiento es la interacción simbólica y no violenta, hay que definir también los procedimientos más precisos para que sea posible la vida colectiva en una sociedad pluralista. Estos procedimientos son la manera en que una sociedad administra y regula pacíficamente un conflicto de valores cuando surge. No aspiran a la universalidad ni a la racionalidad: son técnicas institucionales sobre las cuales las personas y las diversas comunidades se han puesto de acuerdo para regular sus conflictos. Lo importante, pues, es su eficacia, su capacidad para gestionar y resolver efectivamente los conflictos de una manera pacífica y suficientemente satisfactoria para todas las partes interesadas, de tal manera que todos puedan y quieran seguir viviendo juntos. El de la bioética es el campo donde más procedimientos nuevos

se han introducido en los últimos años Han tomado sobre todo la forma de comités éticos pluridisciplinarios y pluralistas La misión de estos comités es aconsejar o preparar reglas en respuesta a los problemas que implican conflictos de valores y controversias entre comunidades morales particulares, tanto a escala nacional como internacional

El Estado limitado y el uso defensivo de la fuerza

Hay un solo uso legítimo de la fuerza cuando se la emplea contra quien no respeta el principio fundamental de la autonomía de las personas Cuando una persona o una comunidad quiere, por la fuerza, imponer sus valores, su moral, a otras personas u otra comunidad, éstas no tienen otro recurso para defenderse que utilizar también ellas la fuerza

La protección del principio de autonomía es la principal función del Estado En efecto, el Estado tiene el deber de vigilar que se respete la autonomía de las personas, también debe vigilar que se cumplan los contratos libremente acordados por las personas, por último, debe vigilar que, en caso de conflicto moral entre comunidades, se sigan fielmente los procedimientos de regulación pacífica de los mismos

El Estado debe disponer del monopolio de la fuerza, pero no tiene derecho a utilizarla fuera de los casos que se acaban de definir Así concebido, el Estado es de tipo liberal y mínimo su finalidad es maximizar el ejercicio pacífico de las libertades individuales y no la de aumentar sus propias atribuciones Sin embargo, la filosofía política de Engelhardt incluye un principio de justicia y de preocupacion por la redistribucion parcial de las riquezas a fin de paliar las desigualdades y las disfunciones sociales demasiado importantes, al tiempo que por asegurar una cierta cantidad de servicios públicos indispensables que han de ofrecerse de manera transcomunitaria Así, por ejemplo, la política de salud pública asegurara un cierto volumen de cuidados médicos básicos para todas las personas Pero a éstas corresponderá recurrir o no (según sus medios y sus convicciones) a una cierta cantidad de técnicas médicas, eventualmente de vanguardia y muy caras

Espacio público y esferas privadas

Tocamos aquí un punto esencial de la filosofía en un mundo posmoderno El respeto a la diversidad y la autonomía, que se consideran positivas, implica dejar a la iniciativa privada un máximo de

acciones y de responsabilidades La idea del Estado liberal mínimo entraña la preocupacion por legislar lo menos posible y no interferir las esferas privadas, entendidas en el sentido más amplio Para Engelhardt, las cuestiones socialmente sensibles referentes al aborto, la eutanasia, el diagnóstico prenatal, la terapia génica, etc , pertenecen exclusivamente a la esfera privada y a las morales comunitarias Estas cuestiones, que conciernen a las convicciones individuales mas íntimas, no pueden zanjarse públicamente en uno u otro sentido Sólo es menester que el espacio sea lo suficientemente abierto para que las comunidades y las personas de convicciones morales muy diferentes puedan coexistir y, en cierta medida, cooperar y dialogar

Pero la pregunta ‹¿qué debe ser abandonado a la libertad personal y a las convicciones comunitarias y qué debe ser regulado de una manera pública y transcomunitaria (nacional o internacional)?» es una pregunta extremadamente difícil Depende sobre todo de la definición de la ‹persona», es decir, del tipo de entidad que se reconocerá como interlocutor moral, que, por tanto, puede ser un extraño moral que exija que se le respete como tal en su autonomía propia

La extensión de la comunidad moral

En sentido estricto, una comunidad moral sólo comprende personas (individuos conscientes, racionales, sensibles, libres) El valor de las personas es inalienable, pues valen por sí mismas, es decir, con independencia de los actos de valoración de otras personas El valor de una persona y su derecho absoluto a la autonomía no han de esperar el reconocimiento de otra persona «Persona› no es sinónimo de ‹ser humano› «Humano» es la denominación de una especie biológica un embrión puede ser humano, un individuo hundido en estado de coma puede ser humano, pero no son personas Su valor será el que decidan atribuirles las personas, una comunidad moral particular Este valor podrá, por ejemplo, ser absoluto (el respeto incondicional a la vida *humana)* o solo relativo, habida cuenta de una serie de factores que las personas evalúan

El valor que una comunidad moral concede a entidades no personales no depende del principio de autonomía, sino del principio del bien obrar, cuyo contenido varía de una comunidad a otra La aplicación de un principio de bien obrar puede ser muy extendida puede, por ejemplo, incluir el bienestar de los animales, o de los seres vivos en general Pero esto no significa que los animales tengan derechos sólo las personas los tienen, y las personas pueden considerar que tienen *deberes* respecto de los animales, o de ciertos ani-

males, por múltiples razones y motivaciones que puede enunciar y discutir entre ellas El animal o el ser vivo puede, pero no debe, convertirse en objeto de consideración moral y ser incluido en la comunidad moral Sin embargo, su status seguirá siendo radicalmente diferente del status de las personas

Vivir en dos niveles

El posmodernismo y el nihilismo están estrechamente unidos rompen con la idea de que es posible y deseable acceder a un fundamento o a una verdad absolutos que fuera legítimo imponer universalmente Reconocen la primacía de la libertad, que es múltiple e imprevisible Ahora bien, en un mundo de libertades irreductiblemente plurales se abren dos caminos o bien la lucha violenta de las libertades entre ellas, o bien la autolimitacion de las libertades que permiten su coexistencia El segundo camino, el unico ético, exige que todo ser consciente sea capaz de vivir en dos planos simultáneamente

- el de sus convicciones personales, la comunidad a la que pertenece, en la cual cree, que defenderá por la fuerza si es atacada y eventualmente tratará de promover y extender por medios pacíficos, porque se adhiere a sus valores Este plano es el de las raíces, la identidad simbólica, las solidaridades histórica y contextualmente vividas por una persona,
- el de la tolerancia, la capacidad de reconocer a los otros y, por tanto, de relativizar sus propias convicciones, o en todo caso de admitir que ni siquiera la convicción absoluta de estar en posesión de la verdad y el bien autoriza nunca a imponer a los demás esa verdad, ese bien y esa identidad acerca de los cuales no se abriga ninguna duda Este segundo nivel es universal, pero también vacio, no tiene otra función que la de relativizar el primero, y ofrecerle, tal vez, la oportunidad de cambiar, evolucionar y enriquecerse porque habrá cuidado el lugar del extraño

Engelhardt, que se proclama cristiano *y* defensor de una bioética *laica* como la única posible y deseable en un mundo posmoderno, ilustra personalmente esta indispensable dualidad ético-moral de la existencia contemporánea

4 2 *Posmodernismo simbólico y posmodernismo tecnocientífico*

4 2 1 El posmodernismo simbólico

Las corrientes posmodernas se desarrollaron como comentarios marginales a la crítica literaria, de la estética o la hermenéutica, todas ellas prácticas esencialmente simbólicas El propio nihilismo, presente en la filosofía de Nietzsche, no iba más allá de la impugnación del privilegio que se concedía a ciertas palabras (verdad, realidad, espíritu) y a ciertos discursos (religión, metafísica, ciencia.) el superhombre nietzscheano se aproxima al genio poético, profético y generalmente artístico, no al «ciborg» Las libertades reivindicadas contra todo tradicionalismo dogmático eran las de pensamiento, de imaginación, de expresión La muerte de dios era la de un símbolo y de instituciones religiosas Su efecto era la desvinculación simbólica, muy particularmente la moral La naturaleza profundamente simbólica del posmodernismo es tal que se caracteriza por el deseo de reducir a sí prácticas que, ya total, ya parcialmente, no son simbólicas, o bien por no tener en cuenta otra cosa que su aspecto simbólico De esta manera, se han podido aproximar las ciencias contemporáneas —entendidas como esencialmente logoteóricas— a la literatura o la creación poética Así concebidas, las ciencias contemporáneas no ofrecerían nada más que nuevas interpretaciones, perspectivas o representaciones del mundo, junto a los mitos, las religiones, las metafísicas y las ideologías La filosofía de R Rorty ilustra esta concepción desarrollada con ignorancia de las tecnociencias, incluso en abierta o sutil oposición a ellas

4 2 2 Posmodernidad tecnocientífica

Engelhardt tiene una visión realista y técnica de la ciencia contemporánea Sabe que no se produce como la literatura y que no bastan las conversaciones para que progrese También sabe que la creatividad que desarrolla no tiene sólo efectos simbólicos La libertad tecnocientífica es material, física y biológicamente operatoria, (re)constructiva y manipuladora Se inspira en el imperativo tecnocientífico «Actualizar, realizar todo lo que es posible realizar» Y a partir del nihilismo imperante, que sostiene principalmente el posmodernismo simbólico, no se advierte por qué razón, con qué fundamento, habría que restringir esa libertad Sólo hay una limitación de naturaleza ética propiamente dicha la que obliga a ejercer la

libertad tecnocientífica con respeto por la autonomía de las personas

Pero, según Engelhardt, las personas no se identifican con los seres humanos El ser humano es una especie biológica que apareció en el curso de la Evolución y que presenta una determinada configuración genética, orgánica, fisiológica, corporal La persona no es en absoluto necesariamente antropomorfa podría ser que hubiera formas de vida extraterrestres que demostraran ser personas, es decir, seres conscientes, libres, inteligentes y sensibles Y los seres humanos que hayan decidido individual o colectivamente modificar su forma corporal o su herencia en función de metas que ellos mismos hayan escogido libremente, también son y seguirán siendo personas, incluso con diferencias que los alejaran cada vez más de los seres humanos «naturales»

La posmodernidad tecnocientífica consiste en esa libertad, no ya simplemente simbólica, sino operatoria, de manipulación (re)creadora cósmica Postula sólo el respeto a sí misma (a la libertad, siempre que se afirme sin violencia agresiva respecto de la libertad del otro) y la prudencia (respecto de consecuencias destructivas)

> Hay una diferencia entre *nosotros* en tanto personas y *nosotros* en tanto seres humanos
>
> Si en la naturaleza humana no hay nada sagrado [ ] no hay ninguna razon para que no se la pueda modificar radicalmente sobre la base de razones particulares y con prudencia
>
> Serán inevitables cambios importantes si es que seguimos siendo una especie libre que progresa tecnologicamente [ ] En realidad, no hay razón para pensar que de nuestra especie sólo salga una especie *(The foundations of bioethics)*[11]

4 3 *Interrogantes a modo de conclusión*

4 3 1 Dificultades a propósito de la autonomía

El primado del Principio de autonomía sobre el Principio de beneficencia constituye la base de la metamoral formal y universal de Engelhardt, que se dirige exclusivamente a las personas Las personas, puesto que son autónomas por definición, sólo subsidiariamente tendrían un deber de bien obrar Pero ¿qué es una persona?

[11] Nueva York, Oxford University Press, 1986

A todo individuo consciente, sensible y racional se le considera persona. De hecho, y en general en derecho, esto equivale a identificar personas y ciudadanos adultos, sin tener en cuenta su historia ni su contexto psicológico, social, económico, material. Ahora bien, los individuos distan mucho de ser todos iguales ante la autonomía: el ejercicio consciente de su libertad se ve coercionado y limitado por fuerzas y estructuras interiores (más o menos conscientes), lo mismo que por su situación fáctica, momentánea o duradera. Tomemos un ejemplo extremo: ¿Qué autonomía real corresponde a la «elección» de un miserable analfabeto del Tercer Mundo, que debe sobrevivir y alimentar a su familia, que vende un riñón a un traficante de organos con destino al «mundo desarrollado»? Pero esta cuestión de la autonomia *real* de las personas se plantea constantemente con intensidad y evidencia desiguales. La autonomía de una persona depende de una multitud de factores particulares, algunos de los cuales son fluctuantes: educación, salud, experiencia, contexto afectivo, situación económica, etc. La autonomía personal es más un *ideal* que un dato con el cual cada uno pudiera contar en sus relaciones con los demás. Kant había visto perfectamente este carácter ideal del principio moral de la autonomía, y al mismo tiempo lo postulaba como una meta, un bien, al que siempre se tiende, pero que nunca se alcanza.

Tanto mayor es el riesgo de ser maltratada que corre la autonomía de las personas, muy imperfecta, cuanto que Engelhardt no parece considerar otra prohibición que la del uso de la fuerza *física*: el respeto a la autonomía de una persona se agotaría en no ejercer coerción material sobre ella. Esto es ignorar que en nuestras sociedades «evolucionadas», lo esencial de la fuerza se ejerce de manera inmaterial, sin coerción física, a través de las palabras, las imágenes, los símbolos, las instituciones (administración, justicia, cultura, etc.). El analfabetismo, la carencia grave de cultura, de educación y de competencia, son violencias, pues impiden la autonomía. El bombardeo publicitario, la propaganda o la persuasión retórica hábil son violencias respecto de quienes no disponen de medios para resistir a ellos. La violencia y las relaciones de poder que no respetan la persona de los demás son mucho más a menudo simbólicas que técnicas y físicas. La conclusión es que la regla del primado del Principio de autonomía (que abandona la relación interpersonal al mero juego de la libertad que no emplea la coerción física) sobre el Principio de beneficencia no puede aplicarse sin mas fuera de un mundo ideal de personas cabalmente desarrolladas, una suerte de «reino de los fines» en la Tierra. En nuestras sociedades constituidas por individuos muy desiguales ante el ejercicio de la autonomía, el Principio de autonomía no puede aplicarse de una manera automatica y

formal, universalmente la misma Por contrario, exige que *cada uno promueva la autonomía personal en sí mismo y los otros* Por tanto, contiene un Principio de beneficencia la convicción de que la autonomía es un bien que ha de promoverse, junto con las condiciones de su expansión Estas condiciones son sobre todo económicas, políticas, culturales, etc Conciernen a toda la humanidad, en la medida en que se admita que todos los miembros de la especie humana son personas o deben convertirse en personas La metamoral contiene una moral cuyo respeto condiciona la posibilidad de la metamoral universal El Principio de autonomía sólo podría prevalecer legítimamente en un mundo en el que reinen la igualdad y la justicia

Al parecer, la expansión ética de la posmodernidad postula que se realice el ideal de la modernidad En su defecto, el universo posmoderno será un universo de individualismos, egoísmos, particularismos, desigualdades en resumen, de instrumentación de las personas bajo la máscara de su reconocimiento formal

4 3 2 El estallido posmoderno de la humanidad

Acabamos de verlo el abandono prematuro del ideal universalista de la modernidad corre el riesgo de producir consecuencias antieticas, contrarias al ideal de autonomía de las personas sobre el cual la posmodernidad querría construir un mundo de la diversidad

En general, esta diversidad se concibe como cultural y simbólica En esta forma, se limita a prolongar el estado tradicional de la humanidad, que ha estado siempre dividida en una multiplicidad de culturas casi o completamente sin comunicación entre sí Precisamente a esta situación multimilenaria es a la que la modernidad ha querido poner fin a partir del Renacimiento A menudo se ha denunciado la ambiguedad de esta empresa la universalidad de la cultura moderna no sería otra cosa que la extensión de una cultura particular, la civilización occidental, poderosa en virtud de su superioridad tecnocientífica Los ideales de la modernidad sólo serían la máscara de la colonización, de la explotación y, en definitiva, de la occidentalización del planeta Con esta crítica se ha alimentado y justificado abundantemente el posmodernismo

Sin embargo, el sueño posmoderno de una humanidad restituida a su diversidad cultural corre el riesgo de convertirse en una realidad muy diferente de su visión de un mundo múltiple, pacífico y armonioso Al legitimar la ruptura de la solidaridad universal (sospechosa de occidentalismo imperialista), el posmodernismo también permite el desarrollo unilateral de las comunidades, de naciones o

de grupos de naciones, incluso de entidades de poder que no tienen nada en común con las entidades nacionales o comunitarias, en el sentido de un poder cada vez mayor y no compartido en absoluto. Aun cuando este desarrollo, gracias a la IDTC, llegara a producirse cada vez con menos explotación y violencia físicas, aun cuando la coexistencia de las formas de vida resultara cada vez más pacífica, en la realidad concreta el poder seguirá distribuyéndose de manera muy desigual. Esto significa que ciertas comunidades, naciones o entidades de poder tendrán capacidad unilateral para aniquilar a las otras. Por cierto que ésta es la situación ahora mismo, pero ¿es deseable legitimarla y acentuarla?

Tanto más cuanto que la posmodernidad a la Engelhardt no se contentaría con ser solamente cultural o simbólica. El estallido tecnocientífico de la humanidad en una multiplicidad de «especies técnicas» o «tecnosimbólicas», probablemente muy desiguales respecto de su capacidad para sobrevivir y evolucionar, nos hunde en un universo que a la filosofía le cuesta mucho concebir y evaluar. Un universo evolucionista en el cual parece más probable el dominio de la lucha multiforme que la armonía cosmopolita del universo-ciudad.

LECTURAS SUGERIDAS

HOTTOIS, G. (comp.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*, París, Vrin (Problèmes et controverses), 1993.

Índice de palabras clave*

* Las cifras remiten a los capítulos

Índice de nombres

Índice

ESTA historia de la filosofía, clara y documentada, conduce al lector desde el final de la Edad Media hasta el umbral del siglo XXI. Tras un repaso sustancial a las figuras clásicas —de Giordano Bruno y Bacon a Kant, Hegel y Marx—, la obra centra su atención en la filosofía de la segunda mitad de nuestro siglo y en los grandes problemas contemporáneos que la rodean. Privilegiando el estudio de la filosofía en relación con la evolución de las ciencias, la técnica, la ética y la política, la obra no pierde de vista el contexto histórico en el que se desarrolla nuestra civilización multicultural y tecnocientífica. Introduce de manera precisa las grandes corrientes de pensamiento, como el evolucionismo, el psicoanálisis o la bioética, el pensamiento de personalidades tan significativas como Nietzsche, Husserl, Heidegger o Wittgenstein, los movimientos que han creado escuela —el neopositivismo, el pragmatismo, la fenomenología, la hermenéutica, el estructuralismo, la filosofía del lenguaje, la Escuela de Fráncfort—, así como los debates actuales entre la modernidad y la posmodernidad en Francia y en los Estados Unidos. Con una clara intención didáctica, cada capítulo ofrece una lista de lecturas sugeridas para "saber más", referencias bibliográficas de las principales obras de los filósofos estudiados y se destacan las palabras clave de cada filósofo, pensamiento, escuela, movimiento e ideología estudiados.



0112055



ISBN 84-376-1709-X



Colección TEOREMA

serie mayor